Pengantar

Dr. TGKH. M. Zainul Majdi, MA

[Gubernur Nusa Tenggara Barat]

Kontra Radikalisme & Terorisme

Counter terhadap Ideologi Radikal

Muhammad Harfin Zuhdi, MA

Muhammad Harfin Zuhdi, MA

KONTRA RADIKALISME & TERORISME

Counter terhadap Ideologi Radikal

Sanabil

Kontra Radikalisme & Terorisme:
Counter Terhadap Ideologi Radikal
© Muhammad Harfin Zuhdi, 2016

Penulis:
Muhammad Harfin Zuhdi, MA

Editor:
M. Firdaus

Layout:
Nuruddin Arif Aziz

Desain cover:
Tim Kreatif Sanabil

All right reserved
Hak Cipta dilindungi Undang-undang
Dilarang memperbanyak sebagian atau keseluruhan
isi buku tanpa izin dari penulis

ISBN:
978-602-6223-28-9

Penerbit
Sanabil
Puri Bunga Amanah
Jl. Kerajinan 1 Blok C/13
Cakranegara Mataram
Telp.: (0370) 7505946, Mobile: 081-805311362
Email: sanabil.creative@yahoo.co.id

SAMBUTAN
DR. TGKH.M.ZAINUL MAJDI, MA
[Gubernur Nusa Tenggara Barat]

SECARA KONSEPTUAL ISLAM tak bisa dilepaskan dari ajaran perdamaian dan keadilan sebagaimana ditekankan dalam al-Qur'an. Kata "Islam" sendiri selain bermakna "ketundukan, penerimaan, dan rekonsiliasi" terhadap kehendak Allah juga bermakna "perdamaian, keselamatan, keamanan dan kesejahteraan." Doktrin perdamaian sangat esensial dalam Islam karena berakar kuat pada doktrin tauhid yang tak hanya berarti "keesaan Tuhan" tapi juga "kesatuan kemanusiaan, kesatuan penciptaan, dan kesatuan eksistensi". Karena prinsip "kesatuan" dalam menganggap penting pluralitas, harmoni, toleransi, dan hubungan, sebagai nilai-nilai fundamental perdamaian antar-manusia. Prinsip "kesatuan" juga menegaskan bahwa kehidupan manusia dan harus dirawat semua penduduk bumi ini, al-Qur'an menyatakan, *"…dan barang siapa membunuh seorang manusia, dia seakan membunuh seluruh manusia. Dan barangsiapa menyelamatkan nyawa seorang manusia, maka ia seperti menyelematkan seluruh kehidupan manusia"* (QS. 5:32).

Sebagai "keluarga besar Islam," seharusnya kita melanjutkan teladan Rasulullah SAW beliau serta menjalankan pesan-pesan tauhid dalam dalam pola hidup berdampingan. Bukan sebaliknya, berteriak anti non-Muslim atau anti-pluralisme lewat kekerasan, pengerusakan, vandalisme, anarkisme, dan fundamentalisme-terorisme. Perbuatan ini

bukan hanya *"immoral situation"* seperti kata syeikh Mahmud Syaltut, tapi juga penyimpangan terhadap spirit Islam sebagai agama damai!

Menempatkan gagasan Islam dalam bingkai pluralitas adalah merupakan sisntesis atas beragamanya perbedaan. Pluralitas menjadi modal besar sejarah kemerdekaan bangsa, karena kemerdekaan di bangun atas dasar semangat gotong royong dalam pluralitas agama, ras dan etnis sebagai ikatan kokoh dalam mendirikan NKRI. Sebagai generasi anak bangsa harus tetap menyadari bahwa kerukunan dan komitmen kebangsaan menjadi pilar penyangga pluralisme bangsa ini. Sehingga menjadi konsep yang aplikatif dan aktual dengan prinsip "ber-Islam dalam Bingkai Keindonesiaan" atau "Islam merupakan karakter asli dari keberagaman Muslim". Yang harus lebih kokoh menghujam dibumi Indonesia", khususnya di provinsi NTB".

Dalam konteks inilah upaya penyusunan Buku Kontra Radikalisme-Terorisme: Counter Terhadap Ideologi Radiaklisme-Terorisme" yang diinisiasi Pemerintah Provinsi Nusa Tenggara Barat, ini sangat bermakna dan saya sangat mengapresiasi dengan positif atas terbitnya buku sebagai buku putih untuk melawan dan berjihad terhadap semua gerakan radikalisme, terorisme yang menciderai citra Islam Rahmatan lil 'Alamin. Lebih jauh buku ini dapat menjadi khazanah dakwah Islamiah, bahan referensi dan rujukan para Tuan Guru, Ustadz dan kaum muslimin pada umumnya dalam menyebarkan misi dan visi Islam sebagai agama yang membawa misi keselamatan dan kedamaian bagi semesta alam.[]

Wallahul Musta'aan 'ala ma Tashifun, Amiin.

Mataram, 25 April 2016 M

17 Rajab 1437 H

SEKAPUR SIRIH
KAKANWIL KEMENAG NTB

MUNCULNYA IDEOLOGI radikal-terorisme dilatarbelakangi faktor yang sangat kompleks dan pelik. Salah satunya adalah pada aspek pemahaman terhadap ajaran fundamental Islam yang bersifat literal-skriptual, rigid dan cenderung mengarah pada klaim kebenaran. Ciri utama ini berkaitan dengan pemahaman dan interpretasi mereka terhadap doktrin jihad misalnya, yang cenderung bersifat rigid dan literalis, Kecenderungan seperti itu, menurut mereka sangat perlu demi menjaga kemurnian doktrin Islam secara utuh (*kaffah*).

Sebagai masyarakat beragama (*religion Society*), memori kolektif umat sering diguncang dengan beragam peristiwa yang bersifat rasial, fundamentalisme-radikalisme, *collective violence* dan terorisme yang dikaitkan dengan agama tertentu. Oleh karenanya, agama menjadi semacam ancaman yang bisa dengan tiba-tiba datang memberangus kehidupan bersama di muka bumi ini. Ini yang biasa disebut sebagai fenomena paradoksal keberagamaan umat, baik level elit politik maupun massa bawah (*grass root*). Suasana paradoksal ini sering terjadi, di satu sisi agama mengajarkan nilai-nilai kebajikan yang luhur dan anti kekerasan kepada umatnya, namun pada wajah lain, tidak bersahabat, dana ini sering dialamatkan kepada kelompok keagamaan yang dicap radikal-terorisme.

Menurut Abdurrahman Wahid, bahwa lahirnya kelompok-kelompok Islam garis keras atau radikal tersebut tidak bisa dipisahkan dari dua sebab. *Pertama*, para penganut Islam garis keras tersebut megalami semacam kekecewaan dan alienasi karena "ketertinggalan" umat Islam dari kemajuan peradaban Barat dan penetrasi budayanya dengan segala eksesnya. Karena ketidakmampuan mereka untuk mengimbangi dampak materialistik budaya Barat, akhirnya mereka menggunakan kekerasan untuk menghalangi ofensif materialistik dan penetrasi Barat.

Kedua, kemunculan kelompok-kelompok Islam garis keras itu tidak terlepas dari karena adanya pendangkalan agama dari kalangan umat Islam sendiri, khusunya angkatan mudanya. Pendangkalan itu terjadi karena mereka yang terpengaruh atau terlibat dalam gerakan-gerakan Islam radikal atau garis keras umunya terdiri dari mereka yang berlatar belakang pendidikan ilmu-ilmu eksakta atau ekonomi. Latar belakang seperti itu menyebabkan fikiran mereka penuh dengan hitungan-hitungan matematik dan ekonomis yang rasional dan tidak ada waktu untuk mengkaji Islam secara mendalam. Mereka mencukupkan diri dengan interpretasi keagamaan yang didasarkan pada pemahaman secara literal atau tekstual. Bacaan atau hafalan mereka terhadap ayat-ayat suci Al-Qur'an dan hadis dalam jumlah besar memang mengagumkan. Tetapi pemahaman mereka terhadap substansi ajaran Islam lemah, karena tanpa mempelajari pelbagai penafsiran yang ada, kaidah-kaidah *ushul fiqh*, maupun variasi pemahaman terhadap teks-teks yang ada. (M. Syafi'i Anwar, 2006).

Secara filosofis, fenomena radikalisme dan pluralisme agama merupakan persoalan yang berhubungan dengan pengalaman inti (*core experience*), memori kolektif *(collective memory*) dan penafsiran (*interpretation*) agama. (Banawiratma,

1993). Dalam konteks keagamaan, nampaknya istilah radikalisme hingga kini belum ada kesepakatan mengenai istilah yang tepat untuk menggambarkan gerakan radikal. (Azyumardi Azra, 1999). Oliver Roy dalam bukunya *The Failure of Political Islam* (1994) menyebut gerakan Islam yang berorientasi pada pemberlakuan sayariat Islam sebagai Islam Fundamentalis, yang ditunjukkan dengan gerakan Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, Jami'ati Islami dan Islamic Salvation Front (FIS). John L. Esposito dalam *The Islamic Threat Myth or Reality*? (1992) lebih memilih menggunakan istilah revivalisme Islam atau aktivisme Islam, yang memiliki akar tradisi Islam. Sementara itu, Muhammad abid Al-Jabiri menggunakan istilah ekstremisme Islam. Kelompok Islam ekstrem biasanya mengarahkan permusuhan dan perlawanannya kepada gerakan-gerakan Islam "tengah" atau "moderat". Karena itu, Al-Jabiri menyebutkan bahwa musuh sejati Islam ekstrem adalah Islam moderat. Al-Jabiri menunjukkan perbedaan dari gerakan Islam eksterm di masa kontemporer ini. Gerakan-gerakan ekstremis masa lalu mempraktikkan ekstremisme pada tatanan akidah, sedangkan gerakan-gerakan ekstrem kontemporer menjalankannya pada tataran syari'ah dengan melawan mazhab-mazhab moderat. (Al-Jabiri, 2001).

Untuk lebih memperjelas fenomena radikalisme agama, kerangka yang dieberikan sosiolog agama, Martin E. Marty, dengan beberapa modifikasi, agaknya cukup relevan diterapkan untuk melihat gejala "kekerasan atas nama agama"". Menurutnya, ciri yang utama adalah *oppositionalism* (paham perlawanan), yakni paham perlawanan terhadap ancaman yang dipandang membahayakan eksistensi agamanya, apakah dalam bentuk modernitas atau modernisme, sekularisai, dan tata nilai Barat pada umumnya. Sikap melawan atau berjuang (*fight*) dlakukan, di antaranya dengan melawankembali (*fight back)* kelompok yang megancam keberadaan atau identitas

yang menjadi tatanan hidup; berjuang untuk (*fight for*) menegakkan cita-cita yang meliputi persoalan hidup secara umum, seperti keluarga atau institusi sosial; berjuang dengan (*fight with*) kerangka nilai atau identitas tertantu yang brasal dari warisan masa lalu maupun konstruksi yang baru; berjuang melawan (*fight against*) musuh-musuh tertentu yang muncul dalam bentuk komunitas atau tata sosial keagamaan yang dipandang menyimpang; dan terakhir, mereka melakukannya dalam kerangka perjuangan atas nama (*fight under*) Tuhan, Bahtiar Efendi, 1998).

Deradikalisasi Pemahaman Keagamaan

Pada dasarnya, setiap agama mengajarkan umatnya untuk berlaku kasih dan sayang terhadap sesamanya. Pesan mendasar dari setiap agama yang ada di muka bumi adalah hidup secara damai dengan seluruh makhluk ciptaan Tuhan. tidak ada satupun agama yang mengajarkan pemeluknya untuk bertindak anarkis dan menyebarkan teror. Kalaupun kemudian agama tertentu, misalnya Islam, dituduh sebagai agama yang mengajarkan radikalisme dan terorisme karena adanya ayat-ayat dan hadis tentang perang, maka yang harus dikoreksi atau dikritik bukanlah ayat al-Qur'an atau hadisnya, tetapi pemahaman manusia yang membaca dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis tersebut.

Ideologi radikalisme atas nama jihad sering dijadikan legitimasi aksi kekerasan oleh para pengusungnya melalui penafsiran yang otoritatif. Monopoli penafsiran agama membawa implikasi destruktif pada tatanan kehidupan masyarakat, sehingga muncul kesan seakan-akan Islam yang dibajak penafsirannya itu telah menjadi arus utama kehidupan beragama. Padahal, misi suci Islam tidak sama dengan yang diekspresikan oleh para pelaku kekerasan yang selama ini selalu bersandar pada pengertian jihad.

Oleh karenanya, pada konteks inilah perlu dilakukan upaya deradikalisasi pemahaman keagamaan. Para intelektual Muslim moderat harus berusaha untuk membebaskan makna jihad dari tirani kognitif-epistemologis yang sempit sebagaimana dilakukan oleh kelompok Islam radikal. Jihad diupayakan diletakkan sebagai sebuah pesan agama yang mengandung makna mendalam. Distorsi makna jihad sebagai perjuangan dalam bentuk fisik yang amat partikular, pada urutannya bukan saja terus menodai citra agama (Islam) sebagai pembawa rahmat bagi semesta, melainkan juga terus menghantui umat sebagai kekuatan laten yang destruktif traumatik, justru dari dalam psikologis umat sendiri. Persoalan muncul ketika al-Qur'an dan Hadis dipahami dan ditafsirkan secara sempit; yakni memahami secara literal dan skripturalis dengan mengabaikan sejarah, sosial dan politik serta rasionalitas yang melatarbelakangi turunnya ayat (*asbab an-nuzul*) dan munculny hadis Nabi (*asbab al-wurud*).

Dengan demikian, upaya deradikalisasi pemahaman kegamaan perlu dilakukan dan diharapkan peran serta umat Islam di selurruh dunia untuk memperkenalkan wajah Islam yang ramah dan toleran adalah sebuah keniscayaan sebagai orientasi gerakan perubahan yang humanis dan damai. Seluruh umat Muslim berkewajiban memberikan pemahaman Islam yang benar kepada setiap orang, khususnya kepada mereka yang tidak memahami pesan dasar agama Islam sebagai agama rahmatan lil 'alamin.

Upaya penulisan buku "Kontra Radikalisme & Terorisme: Counter Terhadap Ideologi radikal", sekali lagi ingin menegaskan bahwa Islam adalah agama yang membawa misi keselamatan dan kedamaian bagi semesta alam. Untuk itu, saya mengapresiasi buku yang ditulis oleh Muhammad Harfin Zuhdi, akademisi UIN Mataram, dan menyambut baik

penerbitan buku ini atas inisiasi Kantor Wilayah Kementrian Agama Provinsi NTB dalam mensosialisasikan misi Islam yang damai, toleran dan membawa rahmat bagi semesta alam.. Oleh karenanya, segala bentuk tindakan kekerasan, anarkisme dan terorisme ditentang dan tidak ditolerir oleh Islam, karena menyalahi misi dasar Islam yang hanif. []

Mataram, 09 Oktober 2016

Kakanwil Kemenag NTB

Drs. H. Sulaiman Hamid, SH., MM.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar ~ iii
Daftar Isi ~ v

Prolog [**Fakta dan Data Radikalisme-Terorisme**] ~ 1
- A. Profil Pelaku Terorisme Berdasarkan Usia dan Tingkat Pendidikan ~ 1
- B. Potensi Radikalisme dan Terorisme di Lingkungan Sekolah ~ 3
- C. Faktor Radikalisme dan Terorisme di Kalangan Pelajar ~ 4
- D. Peran Lingkungan Sekolah dalam Mencegah Paham Radikal Terorisme ~ 6
- E. Peran Pelajar dalam Membendung Paham Radikalisme dan Terorisme ~ 6
- F. Propaganda dan Narasi ISIS Mengundang Simpatisan Pejuang Asing ~7
- G. Pusat Media Damai ~ 10

BAB I Fundamentalisme, Radikalisme dan Terorisme: Genealogi, Ideologi, dan Historika ~ 13
- A. Pendahuluan ~ 13
- B. Akar Genealogi Fundamentalisme, Radikalisme dan Terorisme ~ 20
- C. Latar Historis Munculnya Fundamentalisme, Radikalisme & Terorisme ~ 44

BAB II Doktrin Ajaran Fundamentalisme, Radikalisme dan Terorisme ~ 55

A. Tajdid/Pembaharuan (Puritanisme) ~ 56
B. Hakimiyah ~ 71
C. Al-Takfir wa Al-Hijrah ~ 84
D. Khilafah ~ 100
E. Jihad ~ 109
F. Kafir, Musyrik, Murtad, Munafiq ~ 122
G. Kafir Harbi dan Kafir Dzimmi ~ 131
H. Ghanimah dan Fai' ~ 140
I. Ahl al-Kitab ~ 145
J. Fasiq dan Zhalim ~ 159
K. Thaghut ~ 163
L. Bid'ah ~ 169

BAB III Counter Doktrinal Ajaran Islam: Bantahan terhadap Argumen Radikalisme-Terorisme ~ 181

A. Ayat-Ayat tentang Qitâl (Perang) dan Jihâd ~ 182
B. Ayat-Ayat Tahkim (hakimiyatullah/Pemberlakuan Hukum Allah) ~ 194
C. Ayat dan Hadis tentang Pola Hubungan dengan Non-Muslim ~ 196
D. Analisis Hadis-Hadis Jihad Dan Qital ~ 200

BAB IV Menuju Pemahaman Keagamaan yang Moderat, Toleran dan Bervisi Rahmatan Lil 'Alamin ~ 221

A. Islam Menghormati Hak Asasi Manusia ~ 221
B. Islam Agama Toleran ~ 239
C. Islam Rahmatan Lil 'Alamin ~ 253

Bab V Epilog ~ 277

Daftar Pustaka ~ 279

PROLOG
[FAKTA DAN DATA RADIKALISME-TERORISME]

A. Profil Pelaku Terorisme Berdasarkan Usia dan Tingkat Pendidikan

Berdasarkan data hasil riset berjudul *"Research on Motivation and Root Causes of Terrorism"* terhadap 110 pelaku tindakan terorisme yang dilakukan oleh *The Indonesian Research Team*; Kementerian Luar Negeri, INSEP dan Densus 88 pada tahun 2012 mengungkapkan temuan bahwa berdasarkan tingkat usia para pelaku teroris tersebut sangat beragam. Usia kurang dari 21 tahun sebanyak 11,8 %, usia 21-30 tahun sebanyak 47,3 %, usia 31-40 tahun sebanyak 29,1 %, dan usia lebih dari 40 tahun sebanyak 11,8 %. Sedangkan pelaku teroris berdasarkan tingkat pendidikan menunjukkan bahwa lulusan SD sebanyak 3,6 %, lulusan SMP sebanyak 10,9 %, lulusan SMA mendominasi dengan angka 63,6 %. Sementara DO univeritas sebanyak 5,5 %, dan lulusan Universitas sebanyak 16,4 %.

Selanjutnya berkaitan dengan fenomena radikalisme di kampus bukan sekedar isapan jempol belaka. Hal ini dikuatkan dengan survey yang dilakukan oleh FISIP UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2011. Penelitian berjudul "Survey Radikalisme Sosial-Keagamaan Mahasiswa UIN/

IAIN" di 7 provinsi meliputi Jakarta, Yogyakarta, Makasar, Surabaya, Banjarmasin, Sumatera Utara, dan Padang. Temuan penelitian tersebut cukup signifikan mengindikasikan sinyalemen radikalisme di kampus. Beberapa pertanyaan yang diajukan terhadap responden misalnya, Jihad dengan motif balas dendam terhadap yang menyerang Islam? Sebanyak 23,6 % setuju, 67,9 % tidak setuju, selebihnya tidak bersikap. Jihad dengan perang mengangkat senjata sebanyak 37,1 % setuju, dan 55,2 % tidak setuju. Jihad dengan mengorbankan nyawa, 28,8 % menyatakan setuju, dan 65, 8 % tidak setuju. Jihad dengan menggunakan kekerasan 26,7 % setuju, 68,4 % tidak setuju, dan selebihnya tidak bersikap.

Melihat hasil penelitian tersebut potensi angka radikalisme di kalangan mahasiswa masih cukup tinggi dan tidak bisa diabaikan. Ada beberapa poin yang perlu dgaris bawahi, yaitu intoleransi merupakan bibit yang akan menuai benih radikalisme. Hal itu misalnya ketika mahasiswa dihadapkan beberapa pertanyaan seperti apakah non muslim boleh membangun tempat ibadah 45 % masih keberatan, dan 41, 7 % tidak keberatan. Atau pertanyaan lain, seperti apakah non muslim boleh mengadakan acara keagamaan di wilayah responden? Sebanyak 30,7 % keberatan, 55, 2 % tidak keberatan, selebihnya tidak bersikap.

Masih tingginya tingkat intoleransi di kalangan mahasiswa tersebut menyimpan benih sekam radikalisme yang masih besar pula. Fenomena intoleransi berbanding lurus dengan tumbuhnya pandangan radikalisme. Jika hal itu terjadi, maka tentu saja menjadi pukulan berat bagi perguruan tinggi dan dunia pendidikan secara umum yang gagal dalam menanamkan nilai-nilai kebhinnekaan dan ideologi Pancasila terhadap peserta didiknya.

Mahasiswa dengan aktifitas organisasi yang cenderung tertutup dan ekslusif sangat rentan terhadap penanaman nilai dan ajaran radikal. Karena itulah, dalam konteks ini gagasan Nota Kesepahaman antara BNPT dan Kemenristek Dikti menjadi sangat strategis dalam upaya membendung radikalisme di kalangan mahasiswa. Ada beberapa hal yang perlu dirumuskan secara sistematis dari kerjasama tersebut, yaitu: *Pertama*, penataan kembali kurikulum keagamaan di semua tingkat untuk menjamin pengajaran agama yang utuh dan lengkap dan menutup potensi munculnya ajaran radikalisme. *Kedua*, penerapan kualifikasi dosen pengajar agama yang tidak berafiliasi dengan organisasi radikal dan tidak berideologi radikal. Hal ini menjadi sangat penting mengingat infiltrasi ajaran radikal tidak hanya muncul dari buku ajar saja, tetapi dari pengajar yang memiliki perspektif radikal. *Ketiga*, penataan ulang organisasi mahasiswa dan aktifitas keagamaan yang eksklusif di kampus, seperti LDK, HTI, dan *Halaqah Usrah*, dengan cara menyertakan dosen pendamping. *Keempat,* penguatan nilai-nilai demokrasi, toleransi dan kebangsaan di lingkungan kampus sebagai bahan matrikulasi sebelum mahasiswa memasuki jenjang perkuliahan.

B. Potensi Radikalisme dan Terorisme di Lingkungan Sekolah

Setali tiga uang dengan dunia kampus, potensi radikalisme dan terorisme di lingkungan sekolah juga bukan isapan jempol. Berdasarkan fakta dan data yang ada, ternyata institusi sekolah yang diharapkan sebagai wahana mencerdaskan anak bangsa tidak sepenuhnya sepi dari pengaruh ajaran kebencian, kekerasan, radikalisme dan terorisme. Survey yang sering dirujuk untuk mengukur potensi radikalisasi di sekolah misalnya hasil survey Lembaga Kajian Islam dan

Perdamaian (LaKIP) tahun 2011 dengan responden guru PAI dan siswa SMP se- Jabodebotabek. Survey tersebut memang mengejutkan karena potensi radikal sangat kuat di kalangan guru dan pelajar dengan indikasi resistensi yang lemah terhadap kekerasan atas nama agama, intoleransi, sikap eksklusif serta keraguan terhadap ideologi Pancasila.

Survey yang sudah lama ini ternyata masih cukup relevan untuk memotret potensi radikalisme di lingkungan sekolah hingga hari ini. Awal tahun 2016, tepatnya Januari, masyarakat dikejutkan dengan pemberitaan seorang guru di Situbondo, Jawa Timur, yang melarang peserta didiknya untuk menghormati bendera dan menghormati orang tua. Di Surakarta secara institusional dengan terang-terangan menegaskan melarang peserta didiknya menyanyikan lagu kebangsaan dan menghormati bendera, karena dianggap sebagai syirik.

Bahkan penelitian yang lebih mengejutkan dilansir oleh Setara Institute tahun 2015 yang mengambil sampel 114 Sekolah Menengah Umum (SMU) di Jakarta dan Bandung. Dalam survey ini, sebanyak 75,3 % mengaku tahu tentang ISIS. Sebanyak 36,2 % responden mengatakan ISIS sebagai kelompok teroris yang sadis, 30,2 % responden menilai pelaku kekerasan yang mengatasnamakan agama, dan 16,9 % menyatakan ISIS adalah pejuang-pejuang yang hendak mendirikan agama Islam.

C. Faktor Radikalisme dan Terorisme di Kalangan Pelajar

Pertanyaannya kemudian adalah, sudah amankah lingkungn sekolah kita? Sekolah merupakan lingkungan sosial yang dari berbagai sektor mudah sekali disusupi ajaran radikal dan kekerasan. Ada beberapa faktor penyebab maraknya radikalisme terorisme di kalangan pelajar antara

lain: (1) Pengaruh dari pengetahuan guru agama yang ekstrim, tekstual dan berfaham radikal; (2) Unit-unit kajian keagamaan yang berkembang di sekolah sebagai kegiatan ekstra kurikuler, seperti *dawrah, mabit, halaqah*, rohis dan sebagainya; (3) Adanya buku-buku yang berisi ajaran radikal terorisme sebagai rujukan keagamaan di sekolah; (4) Kurangnya kontrol dari pihak sekolah, sehingga infiltrasi faham radikalisme berkembang; (5) Pengaruh lingkungan pertemanan di luar sekolah; (6) Belajar agama secara otodidak melalui media *offline* terutama *online;* dan (7) Tingginya angka pengangguran di kalangan pelajar.

Tidak diragukan lagi, kelompok radikal lambat laun. tetapi sistimatis ingin mencetak kader-kader secara gratis dengan memanfaatkan institusi sekolah. Fenomena ini harus menjadi *warning* bagi semua elemen masyarakat. Fakta-fakta di atas sungguh sangat meresahkan. Anak didik yang masih polos dengan harapan tinggi mendapatkan pelajaran yang mencerahkan, justru mendapatkan pembodohan, pendangkalan, reduksi dan distorsi pengetahuan keagamaan. Oleh karenanya, pemerintah dalam hal ini, Dinas Pendidikan harus lebih memperketat kontrol baik pada fase rekrutmen guru, subtansi buku ajar hingga aktifitas ekstra kurikuler di lingkungan sekolah. Tidak kalah pentingnya, peran orang tua sebagai *partner* penting bagi anak. Jangan biarkan anak tumbuh berkembang tanpa pengawasan dan pengetahuan orang tua. Karena sejatinya lembaga pendidikan hanyalah bagian kecil dari pembentukan pengetahuan dan karakter anak. Selebihnya, orang tua melalui pendidikan di rumah merupakan pondasi dasar bagi pembentukan pengetahuan dan karakter diri anak. Jangan korbankan masa depan para pemuda-pelajar harapan bangsa. Jangan biarkan kelompok-kelompok radikalisme-terorisme merusak generasi muda bangsa. Mari bersama awasi, kontrol dan waspada

terhadap lingkungan keluarga dan sekolah. Bersama cegah terorisme!!!

D. Peran Lingkungan Sekolah dalam Mencegah Paham Radikal Terorisme

Berikut ini diketengahkan beberapa peran sekolah dalam mencegah paham radikalisme-terorisme antara lain:

a. Melakukan langkah preventif sejak rekruitmen guru pendidikan agama dengan melihat rekam jejaknya;

b. Mewaspadai paham radikalisme dan terorisme melalui bahan atau buku ajaran di sekolah;

c. Melakukan seleksi terhadap mentor atau fasilitator kegiatan keagamaan yang bersifat ekstra kulrikuler

d. Melakukan pembinaan rutin dengan pembekalan materi kebangsaan dalam menumbuhkembangkan rasa nasionalisme;

e. Melakukan pengawasan terhadap program ekstrakurikuler seperti kelompok rohis, pengajian siswa dan pelatihan kepemimpinan; dan

f. Melibatkan peran keluarga dengan intensitas pertemuan sekolah dengan wali murid dalam memberikan pemahaman kepada orang tua tentang pendidikan keagamaan di luar sekolah.

F. Peran Pelajar dalam Membendung Paham Radikalisme dan Terorisme

Adapun peran pelajar dalam konteks ini antara lain:

a. Menanamkan rasa kebangsaan dan kecintaan terhadap NKRI sebagai pondasi keyakinan dalam berbangsa dan bernegara;

b. Memperkaya wawasan keagamaan dan mendalaminya melalui sumber atau tokoh terpercaya dan populer yang dikenal memiliki pandangan keagamaan yang luas, moderat dan menebarkan kedamaian;

c. Membentengi keyakinan diri dengan selalu waspada terhadap provokasi, hasutan dan pola rekruitmen teroris baik secara langsung di lingkungan masyarakat maupun dunia maya;

d. Membangun jejaring dengan komunitas damai baik *offline* maupun *online* untuk menambah wawasan dan pengetahuan, dan

e. Bergabunglah di situs *damai.id* sebagai media komunitas dalam rangka menyemarakkan dunia maya dengan pesan-pesan perdamaian dan cinta Negara Kesatuan Republik Indonesia.

F. Propaganda dan Narasi ISIS Mengundang Simpatisan Pejuang Asing

Ada tiga propaganda ISIS yang dijadikan sebagai motivasi dalam merekrut para pejuang asing, sebagaimana dikutip dari sumber Interpol Assesment of FFT from Asia to Syria, November 2014, yaitu antara lain:

1. Ideologis. Narasi yang dikembangkan antara lain: (a) Islam sedang dalam kondisi perang global; (b) Islam menghadapi "musuh dekat "(rezim yang murtad); (c) Islam menghadapi "musuh jauh" (Barat); (d) Demokrasi di Syam tidak cocok dengan Islam; (e) Kewajiban berjihad; (f) Inilah khalifah terakhir yang dijanjikan dalam teks suci; dan (g) Khalifah telah berdiri sebagai tempat hijrah.
2. Kemanusiaan. Narasi yang dikembangkan antara lain: (a) Mereka menyerang warga sipil; (b) Mereka menyebab-

kan kemiskinan dan kelaparan; (c) Mereka sengaja membunuh anak-anak dan wanita; (d) Mereka memutilasi; (e) Mereka menghancurkan rumah suci; dan (f) Kami membutuhkan pejuang yang bisa membebaskan dari semua masalah itu.

3. Identitas. Narasi yang dikembangkan antara lain: (a) Jihad akan menjadikanmu pribadi yang benar; (b) Kamu pergi sebagai anak muda dan pulang sebagai pria sejati; (c) Kamu akan mendapatkan respek sebagai pahlawan dan mujahid; (d) Tidak ada teman sejati seperti teman dalam peperangan; (e) Dalam peperangan setiap muslim bersaudara; dan (f) Perang itu keren, seperti layaknya video game

Sedangkan pola propaganda dan rekruitmen ISIS ada dua bentuk, yaitu:

1. Offline. Propagandanya antara lain dalam bentuk: (a) Hubungan kekeluargaan; (b) Hubungan pertemanan; (c) Penyusupan ke Lembaga pendidikan; dan (d) Kelompok studi keagamaan di Masjid, Mushalla, kampus, dan sekolah.
2. Online. Propagandanya antara lain dalam bentuk: (a) Website; (b) Media sosial; (c) Radio *online*; (d) Majalah *online*; (e) Forum diskusi *online*; dan (f) Promosi melalui video.

G. Pusat Media Damai

BNPT telah berupaya untuk memberikan wawasan tandingan terhadap konten negatif yang beredar luas di dunia maya dengan menyediakan dua website yaitu: www.damailahindonesiaku.com yang bersifat informative, dan www.jalandamai.org yang bersifat edukatif. BNPT juga membentuk suatu portal damai yang dapat diakses melalui

www.damai.id sebagai media penghubung antar komunitas dalam membentuk jejaring damai di dunia maya. Portal ini dimaksudkan adanya keterhubungan antar satu dengan lainnya sehingga mampu menciptakan gerakan sinergis dan massif untuk mewujudkan dunia maya sebagai arena yang sehat, damai dan mencerahkan. Melalui portal ini para pemuda dapat menyalurkan kreativitasnya dalam bentuk artikel, tulisan maupun gambar dalam rangka meramaikan dunia maya dengan narasi dan pesan perdamaian, kecintaan terhadap NKRI dan pelurusan doktrin keagamaan yang sering disalahartikan oleh kelompok radikalisme dan terorisme.

Selanjutnya Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) menyediakan beberapa konten untk mendesiminasi dan menyebarkan kedamaian antara lain:

Email	: *redaksi.pmd@bnpt.go.id*
Website informatif	: *damailahindonesiaku.com*
Website edukatif	: *jalandamai.org*
Portal damai	: *damai.id*
Twitter	: *jalandamai.org*
Facebook	: *jalandamai*

Selanjutnya, dalam konteks menebarkan kedamaian, keamanan dan mencegah gerakan radikalisme dan terorisme BNPT merumuskan beberapa program kerja antara lain:

1. Konteks *social conflict* tidak sama dengan konteks terorisme;
2. *Social conflict* bisa dimanfaatkan oleh terorisme dan kelompoknya;
3. Harus ada kolaborasi antar kementerian, lembaga dan tokoh masyarakat;

4. Semua elemen masyarakat harus dilibatkan dalam mencegah terorisme;
5. Kemendagri menyususn mitigasi terorisme di Indonesia jangka pendek perkiraan ancaman terorisme khususnya ISIS dengan berpedeman rencana kegiatan BNPT dan Renja Densus 88;
6. Perkuat daya cegah dan tangkal dengan deteksi dini masyarakat, khususnya daerah perbatasan;
7. Kolaborasi antara BNPT dengan berbagai Agency, aparat keamanan regional, formal dan informal sangat diperlukan;
8. Senantiasa harus mengikuti perkembangan ISIS di Jabal Nusrah, Iraq dan Suriah;
9. Kementerian dan lembaga terkait dapat memanfaatkan peran BNPT, dan FKPT di daerah untuk bekerjasama mencegah dan menangkal faham radikalisme-terorisme; dan
10. BNPT melakukan kerjasama internasional dalam konteks penguatan *capacity building* pada berbagai bidang antara lain: *intelligence, investigation, law enforcement, prevention,* dan *counter radicalisation*.[]

BAB I

FUNDAMENTALISME, RADIKALISME DAN TERORISME: GENEALOGI, IDEOLOGI, DAN HISTORIKA

A. Pendahuluan

Munculnya fundamentalisme dan radikalisme dalam tradisi agama apapun, sesungguhnya bukanlah fenomena monolitik. Kemunculannya, bisa karena murni pemahaman agama yang diyakini oleh sekelompok penganut agama terhadap doktrin teks-teks suci, namun juga bisa muncul sebagai reaksi terhadap opressi sosial, politik dan bahkan budaya, yang mengalienasi nilai-nilai spiritualitas agama dan bahkan mencerabut nilai-nilai agama dari kancah kehidupan modern dengan setumpuk isme yang *occident sentris*. Pendekatan subyektivis dan obyektivis untuk melihat konstruk yang membentuk dan memahami realitas fundamentalisme keagamaan juga digunakan di dalamnya.

Pendekatan subyektivis berpandangan bahwa munculnya fundamentalisme keagamaan dipengaruhi oleh sejumlah faktor lain di luar otoritas tekstual kitab suci yang diyakininya, menyangkut *stock of knowledge* baik berupa pengalaman,

imajinasi, gagasan, interaksi dan seluruh *archetype* hidupnya. Sementara pendekatan obyektivis berpandangan bahwa fundamentalisme sebagai sebuah fenomena keagamaan dalam konteks Islam, muncul karena pemahaman sekelompok umat bahwa Islam mencakup seluruh aspek (*Islam syumul*), yang harus dilaksanakan secara *kaffah* dalam segala ranah dan ruang kehidupan. Bagi kelompok ini, agama tidak hanya menyangkut ritualitas seperti shalat, puasa dan sebagainya, namun juga mencakup masalah sosial, budaya, ekonomi dan bahkan politik. Oleh karena itu, terwujudkannya lembaga/ institusi sosial yang mampu menjamin terlaksanakannya syari'at Islam menjadi wajib diupayakan adanya.

Salah satu doktrin terpenting yang memunculkan fundamentalisme dan radikalisme sebagai sebuah fenomena keagamaan adalah jihad yang seringkali disalahpahami, sehingga menimbulkan labelling pejoratif, karena jihad identik dengan kekerasan dan terorisme, kendati al-Banna --sebagai penggagas dan pendiri Ikhwanul Muslimin yang belakangan menjadi prototype gerakan fundamentalisme di hampir seluruh dunia Islam-- misalnya memahami doktrin jihad dalam dua dimensi, yakni dalam nuansa revolusioner dan dalam nuansa apologetik, serta mengkritik pandangan yang mengartikan jihad sebatas sebagai perjuangan spiritual ansich. Teks yang oleh kelompok fundamentalisme keagamaan ditempatkan pada posisi sentral, diklaim mampu menjawab segala problematika kehidupan, karena di samping *syumul*, teks juga telah *self evident* dan tidak membutuhkan penafsiran dengan pendekatan apapun. Hal ini mengakibatkan kelompok ini memiliki budaya diam dan tidak kritis. Bahkan pembelaannya terhadap teks terlihat emosional dan

reaksioner terutama ketika teks yang diagungkan tersebut dipahami secara berbeda oleh kelompok lain.[1]

Selanjutnya munculnya radikalisme berlatar agama, seringkali disebabkan adanya pemaknaan agama secara ideologis. Ideologi yang diformulasi sedemikian rupa, ditaati oleh penganutnya untuk mencapai tujuan tertentu. Ideologi sebagai simbol senjata politik, juga digunakan oleh proponennya untuk melakukan sebuah perlawanan demi mencapai tujuan politik. Dalam konteks ini, ideologi bekerja mengikuti alur rasionalitas, di mana makna atau ide akan mempengaruhi konsepsi dan aktivitas individu maupun kelompok yang membentuk dunia sosial. Karakteristik ideologi yang mengandaikan kecenderungan intoleran terhadap kerangka epistemologi berfikir yang lain, merupakan potensi laten yang sewaktu-waktu bisa menimbulkan konflik dan kekerasan.

Terorisme sebagai sebuah paham memang berbeda dengan kebanyakan paham yang tumbuh dan berkembang di dunia baik dulu maupun yang mutakhir. Terorisme selalu identik dengan teror, kekerasan, ekstrimitas, dan intimidasi. Karena itu, terorisme sebagai paham yang identik dengan teror menimbulkan konsekuensi negatif bagi kemanusiaan, karena terorisme menjatuhkan korban kemanusiaan dalam jumlah yang tidak terhitung.

Terorisme merupakan puncak dari aksi kekerasan, *terrorism is the apex of violence*. Bisa saja kekerasan terjadi tanpa teror, tetapi tidak ada teror tanpa kekerasan. Terorisme tidak sama dengan intimidasi atau sabotase. Sasaran intimidasi dan sabotase umumnya langsung, sedangkan terorisme tidak. Korban tindakan terorisme seringkali adalah orang yang tidak

[1]Umi Sumbulah, Agama, Kekerasan dan Perlawanan Ideologis, Jurnal Akademika-PPS IAIN Sunan Ampel Surabaya 2006.

bersalah. Kaum teroris bermaksud ingin menciptakan sensasi agar masyarakat luas memperhatikan apa yang mereka perjuangkan.

Menurut konvensi PBB tahun 1939, terorisme adalah segala bentuk tindak kejahatan yang ditujukan langsung kepada negara dengan maksud menciptakan bentuk teror terhadap orang-orang tertentu atau kelompok orang atau masyarakat luas. Sedangkan menurut ensiklopedia Indonesia tahun 2000, terorisme adalah kekerasan atau ancaman kekerasan yang diperhitungkan sedemikian rupa untuk menciptkan suasana ketakutan dan bahaya dengan maksud menarik perhatian nasional atau internasional terhadap suatu aksi maupun tuntutan.

Terorisme adalah salah satu bentuk kejahatan yang diorganisir dengan baik (*well organized*), bersifat transnasional dan digolongkan sebagai kejahatan yang luar biasa (*extra ordinary crime*) yang tidak membeda-bedakan sasaran.

Timbulnya terorisme sebagian besar diakibatkan karena adanya ketidakadilan, balas dendam atau ringkasnya adalah adanya konflik-konflik kepentingan antara pihak-pihak yang berinteraksi baik skala perorangan, organisasi, intern pemerintahan maupun antar negara. Terorisme sebagai gerakan yang membawa ambisi kepentingan tertentu menggunakan pelbagai motif; ada yang menggunakan motif agama, politik dan ekonomi.

Selanjutnya potensi-pontensi bagi terbentuknya pemahaman keagamaan yang menjurus pada terorisme dalam tradisi Islam bisa didapatkan dengan mudah. Ini biasanya disebabkan pandangan tekstual terhadap kitab suci. Kamal Abul Madjid dalam kitab *al-Irhab wa al-Islam* (Islam

dan Terorisme) membenarkan, bahwa terorisme dalam tradisi Islam terbentuk melalui pandangan keagamaan yang mengancam dan menakutkan (*al-tahdid wa al-takhwif*).

Selanjutnya, jika dicermati gerakan Islam politik, pandangan fundamentalistik dan gerakan radikalistik seringkali menggunakan argumentasi pemahaman tekstual ayat ini untuk melawan "musuh Tuhan". Bagi mereka, Barat disebut sebagai salah satu simbol musuh Tuhan. Selanjutnya dalam mengidentifikasi musuh, gerakan Islam politik menurut Sa'id Asymawi menggunakan tiga pandangan mendasar, yaitu: *Pertama*, politik sebagai bagian dari Islam. Berpolitik praktis merupakan kewajiban (fardlu) bagi setiap muslim. Ini mengakibatkan setiap muslim harus terlibat dalam politik guna melawan "politik kafir"; *Kedua*, Islam sebagai komunitas yang paling benar, sedangkan yang lain dianggap murtad; dan *ketiga*, kecenderungan untuk memaksakan pandangan dengan "tangan besi", kekerasan, pembunuhan dan perang, yang biasa disebut dengan *jihad fi sabilillah*.

Di sinilah letak problematikanya, tatkala Islam dijadikan sebagai lanskap politik, karena tidak mampu mengakomodasi "pandangan lain" dan "kelompok lain". Karenanya, pandangan tersebut berdampak negatif, tidak hanya bagi "orang lain", akan tetapi bagi Islam sendiri yang diamanatkan Allah *subhanahu wa Ta'ala* menjadi agama *rahmatan li al-'alamin*.

Sejarah telah mengajarkan kepada kita bahwa ketidakadilan dan penindasan dapat mendorong sekelompok orang melakukan tindak kekerasan. Keadaan seperti itu akan terjadi pada setiap kelompok masyarakat dan kelompok bangsa, apapun ras, ikatan identitas dan agama yang dipeluknya. Sebab itu, upaya untuk membangun tatanan dunia yang adil, kiranya harus menjadi agenda utama perjuangan kemanusiaan sejagat. Dengan demikian dunia

tempat kita hidup dan beribadah ini semakin terhindar dari berbagai bentuk kekerasan.[2]

Agenda terpenting untuk meretas menguatnya islamophobia adalah komitmen untuk memulai. Siapa yang harus memulai? Di sinilah inklusivitas sikap dipertaruhkan. Selama masing-masing menganggap dan menuduh pihak lain sebagai orang yang harus memulai langkah untuk meretas menguatnya phobia, maka sepanjang itu pula phobia tidak akan pernah mencair.

Ajaran Islam melarang umatnya melakukan tindak kekerasan. Dakwah Islam harus dilakukan dengan mengedepankan hikmah, keteladanan yang baik, dan juga kekuatan argumentasi. Kekuatan Islam ada pada sisi ini. Ketika dunia Islam berada dalam kedudukan yang lemah secara ekonomi dan politik, mengedepankan nilai-nilai perdamaian dan ajakan ke arah yang lebih baik, seraya terus meningkatkan kesejahteraan hidupnya, akan terasa lebih bermakna bagi semua umat manusia.

Dengan paradigma Islam moderat, toleran dan damai seperti ini, maka Islam benar-benar akan menjadi *rahmatanlilahi'alamin*. Ajaran Islam benar-benar akan menjadi rahmat bagi bangsa kita dan dirasakan manfaatnya oleh siapa saja, baik yang beragama Islam maupun yang bukan beragama Islam.

Di tengah kesalahpahaman kultural dan peradaban. khususnya antara barat dan Islam dewasa ini, sudah menjadi kewajiban bagi umat Islam Indonesia untuk menunjukan kepada Dunia Barat, bahwa Islam dan umat Islam tidaklah sepantasnya dikaitkan dengan kekerasan, radikalisme dan terorisme. Kekerasan dan terorisme dapat terjadi dimana saja,

---

[2]Sambutan Presiden RI Pada Acara Peresmian Pembukaan Musyawarah Nasional MUI,Istana Negara, 26 Juli 2005

tanpa terkait dengan agama atau keyakinan suatu kelompok masyarakat. Terorisme di Irlandia Utara, India Selatan dan Srilanka tidak ada kaitannya dengan pemeluk Islam. Tidaklah bijaksana, jika dunia barat menyalahkan Islam dengan terjadinya kekerasan dan terorisme. Akar terorisme bukan terletak pada agama, melainkan pada hakekatnya terletak pada ketidakadilan, penindasan, ekploitasi dan perlakuan sewenang-wenang.

Sejak kemunculan istilah fundamentalisme agama, istilah radikalisme juga menyeruak sebagai fenomena keagamaan dalam satu dekade terakhir. Apa yang dimaksud dengan radikalisme lebih merujuk pada fenomena aksi kekerasan oleh satu kelompok tertentu dengan membawa legitimasi agama di dalamnya. Di Indonesia, sejak keruntuhan Orde Baru pada 1998, fenomena radikalisme adalah salah satu fenomena yang cukup menyita perhatian banyak pihak, karena perilaku dan aksi yang ditampilkannya selalu berwajah kurang bersahabat, bahkan cenderung anarkis dan destruktif.

Sebagai masyarakat beragama (*religious society*), memori kolektif masyarakat sering diguncang dengan beragam peristiwa yang bersifat rasial, fundamentalisme-radikalisme, *collective violence* dan terorisme yang dikaitkan dengan agama tertentu. Oleh karenanya, agama menjadi semacam ancaman yang bisa dengan tiba-tiba datang memberangus kehidupan bersama di muka bumi ini. Hal ni yang biasa disebut sebagai fenomena paradoksal keberagamaan umat, baik pada level elite politik maupun massa bawah (*grass root*). Suasana paradoks ini sering terjadi, di satu sisi agama mengajarkan nilai-nilai kebajikan yang luhur dan anti-kekerasan kepada umatnya, namun pada wajah lain, agama (baca: umat beragama) tidak bersahabat, dan ini sering dialamatkan kepada kelompok keagamaan yang dicap radikalisme-terorisme.

Terma radikalisme berasal akar kata *radix*, yang artinya akar, pangkal dan bagian bawah, atau bisa juga berarti secara menyeluruh, habis-habisan dan sangat keras untuk menuntut perubahan. sedangkan secara terminologi radikalisme adalah aliran atau faham yang radikal terhadap tatanan politik; paham atau aliran yang menuntut perubahan sosial dan politik dalam suatu negara secara keras.[3]

Kelompok fundamentalisme, radikalisme dan terorisme yang sering menebarkan kekerasan atas nama agama, dalam tradisi agama apapun memiliki karakter umum dan sikap keagamaan yang tekstualis, anti pluralisme, intoleran dan selalu mengukur kebenaran agama dari aspek batas-batas eksoterisme/*fiqh oriented*.[4] Armada Riyanto,[5] menyatakan bahwa kekerasan agama, lebih disebabkan oleh sikap keagamaan yang fanatik (fanatisme), paham keagamaan yang fundamentalistis (fundamentalisme) dan integralisme. Dengan demikian, eksklusivisme sering dekat dengan konflik, pertikaian, dan kekerasan. Orang beragama yang menghadirkan kekerasan, karena level keagamaannya yang jargonsentrisme yang memperlihatkan keimanan yang logoistis, memiliki kekuatan bahasa yang provokatif, sempit dan rigid. Sehingga penghayatan yang kurang terhadap hakikat agama (being religious) menjadi sebab merebaknya komunalisme. Ini karena agama merupakan entitas yang secara sosio-psikologis bertautan langsung dengan dimensi

---

[3]Eka Yani Arfina, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia DIlengkapi Dengan EYD dan Singkatan Umum,* (Surabaya : Tiga Dua. tt), h. 40.

[4]Bobby S. Sayyid. *A Fundamental Fear: Eurosentrism and the emergence of Islamism,* (London&New York: Zed Book Ltd, 1997), h. 7-10. Lihat pula P.J. Vatikiotis. "What is an Islamic Revival?" dalam *Journal of New Society February, 15,* 1979, h. 354.

[5]Armada Riyanto, "Membongkar Eksklusivisme Hidup Beragama" dalam Riyanto, Armada (ed.). *Agama Kekerasan Membongkar Eksklusivisme.* (Malang: Dioma-STFT Widyasasana, 2000, h.16-34.

emosionalitas dan spiritualitas manusia. Sehingga jika hal ini tersentuh oleh isu agama --meskipun ditunggangi oleh kepetingan politik atau yang lain-- maka menjadi kekuatan dahsyat sebagai penghancur "lawan-lawannya".

B. Akar Genealogi Fundamentalisme, Radikalisme dan Terorisme

Harus diakui, bahwa terma fundamentalisme, radikalisme dan terorisme memiliki beberapa perspektif. Keragaman persepektif inilah sehingga pemaknaan yang valid pun agaknya sulit ditentukan. Terlebih lagi, dalam berbagai disiplin keilmuan memiliki sifat dan terminologi sendiri-sendiri. Sungguh pun demikian, dalam konteks ini penting untuk melihatnya secara komprehensif baik secara teoretis, historis maupun ideologis, sehingga dapat memahami ketiga istilah ini secara utuh.

Fundamentalisme. Terma fundamental adalah kata sifat yang memberikan pengertian "bersifat dasar (pokok); mendasar," diambil dari kata *"fundament"* yang berarti dasar, asas, alas, fondasi."[6] Sedangkan kata *"fundamentalis"* berarti orang-orang atau sekelompok orang yang taat dan setia pada dasar-dasar ajaran agamanya. Dalam bahasa Arab disebut dengan *"ushûli"* atau *"al-ushûliyah"* (yaitu orang yang berpegang pada dasar agama). Karena itu, kata ini pun dapat dimaknai sebagai faham yang ingin kembali pada "dasar-dasar keagamaan." Fundamentalisme yang memiliki makna positif, sesungguhnya dapat diketahui melalui sejarah peradaban Islam. Menurut Imarah, secara historis, akar *fundamentalisme* dapat dilihat pada model pemikiran yang dikembangkan pada abad pertengahan, terutama pada pemerintahan Khalifah al-Manshûr dalam Dinasti 'Abbâsiyah (136 H-157 H),

[6]Lihat. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), h.245.

tatkala "dasar-dasar keagamaan" (*al-ushûl*) mulai dikodifikasi, yang kemudian dikenal dengan "era kodifikasi" (*ashr al-tadwin*)."[7] Hanya saja, dalam perkembangannya, pengertian fundamentalisme yang bersifat positif yaitu konsisten dengan ajaran dasar agama, kemudian mengalami konotasi "negatif" dimana kata 'fundamentalis' diartikan sebagai "penganut gerakan keagamaan yang bersifat kolot dan reaksioner yang selalu merasa perlu kembali ke ajaran agama yang asli seperti yang tersurat di dalam kitab suci, yang sebagiannya cenderung memperjuangkan keyakinannya secara radikal."[8]

Dalam Kamus *Webster*, seperti dikutip Syukran Kamil,[9] disebutkan bahwa kata fundamentalis merujuk kepada dua arti (1) gerakan *Protestenisme* pada abad ke 20 yang menekankan pada penafsiran Alkitab secara *harfiyah* (literal) sebagai suatu yang mendasar bagi hidup dan pengajaran Kristen, dan (2) suatu gerakan atau sikap yang menekankan ketelitian dan ketaatan secara *harfiyah* terhadap sejumlah prinsip-prinsip dasar. Sementara itu, dalam *"Encyclopaedia of the Social Sciences"* (1968), disebutkan bahwa "fundamentalisme adalah gerakan agresif dan konservatif di lingkungan gereja Kristen Protestan di Amerika Serikat yang berkembang dalam dasawarsa sesudah Perang Dunia I. Gerakan ini tercetus terutama di lingkungan gereja *baptist*, *desciple* dan *presbyterian* yang memperoleh dukungan dari kalangan atau kelompok kependetaan lainnya dengan WJ. Bryan sebagai tokohnya."[10] Bagaimana pun, fenomena fundamentalisme adalah realitas

---

[7]Muhammad 'Abid al-Jabiry: 1994.

[8]Syukran Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik*, (Jakarta: Kencana Media Group, 2014), h. 249.

[9]*Ibid.*, 249-250.

[10]Lihat. Suhermanto Ja'far "Fundamentalisme Agama, Terorisme dan Konflik Peradaban"dalam *http://ush.sunan-ampel.ac.id-http://jappy.8k.com/custom.html.* Diakses pada tanggal 2 Mei 2015, jam 14.30.

sejarah yang melekat dalam tradisi keagamaan kaum Nashrani, yang tidak terbantahkan. Fenomena ini digambarkan oleh Fredrikc M. Denny, dengan kata-kata sebagai berikut:

> "Fundamentalisme adalah suatu gerakan yang ingin kembali kepada dasar-dasar agama secara "penuh" dan "literal" bebas dari pengaruh kompromi, penjinakan reinterpretasi dan sebagai kerangka kerja kaum protesten konservatif di Amerika untuk menunjukkan suatu doktrin yang berdasarkan kitab Injil yang meliputi lima point (Kelahiran dari sang Kristus, kebangkitan fisiknya, kitab Injil yang tanpa salah, penebusan dosa substansial dan kedatangan Kristus yang kedua. Point yang sajalan dengan Islam hanyalah yang menyangkut keidaksalahan kitab suci Injil yang dalam Islam adalah al-Qur'an."[11]

Pandangan Fredric M. Deney, diperkuat oleh Tarmizi Tahir, yang menegaskan, "bahwa pemeluk Kristen Protestanlah yang pertama kali menggunakan istilah *fundamentalisme* karena mereka ingin kembali ke dasar ajaran agama dengan menafsirkan kitab suci secara *harfiyah*.[12] Hal serupa juga disampaikan oleh James Barr dengan pernyataan:

> "Bahwa istilah ini *(*fundamentalisme*)* digunakan untuk mengkategorikan teologi eksklusif, yaitu kepercayaan mutlak terhadap *wahyu*, ketuhanan *al-Masih*, mukjizat Maryam yang melahirkan ketika masih perawan, serta kepercayaan lain yang masih diyakini oleh golongan fundamentalis Kristen sampai sekarang.Namun, ada yang mengatakan penamaan tersebut tidak cocok untuk kaum *fundamentalis* masa sekarang, karena pendapat-pendapat mereka terlalu sempit dan

[11]Lihat. Suhermanto Ja'far "Fundamentalisme Agama, Terorisme dan Konflik Peradaban"dalam *http://ush.sunan-ampel.ac.id-http://jappy.8k.com/custom.html.* Diakses pada tanggal 2 Mei 2015, jam 14.30.

[12]Tarmizi Taher, et. all, *Radikalisme Agama*, (Jakarta: PPIM IAIN), xvii–xviii. Lihat. *http://makalahlaporanterbaru1.blogspot.com/2012/04/fundamentalisme-radikalisme-dan.html*. Diakses pada tanggal 2 Mei 2015, jam 14.30.

kurang jelas. Biarpun alasan ini kurang bisa diterima, karena fundamentalisme yang baru minimal masih masuk dalam kategori fundamental-dalam makna yang klasik, di samping ajaran-ajarannya masih diterima oleh kaum *fundamentalis* masa sekarang. Faktor kesejarahan makna dari istilah ini tidak begitu penting untuk memahami istilah tersebut pada masa sekarang."[13]

Dan, tampaknya, karena kompleksitas ontologis yang dipengaruhi oleh realitas fundamentalisme sebagai entitas gerakan dan intelektual berkembang dari masa ke masa, maka sebagian intelektual Islam melihat bahwa fundamentalis kontemporer tidak disepakati sebagai ciri dari fundamentalisme secara umum. Itulah alasannya, mengapa Muhammad Sa'id al-'Asymâwi,[14] misalnya, membedakan antara *"activis political fundamentalism"* dan *"rationalist spiritualist fundamentalist."* Istilah *"activis political fundamentalism"* merujuk kepada kelompok muslim yang memperjuangkan Islam sebagai kekuatan politik. Sedangkan *"rationalist spiritualist fundamentalist."* merujuk kepada sekelompok muslim yang menginginkan kembali kepada al-Qur'ân dan al-Hadits sebagaimana yang dipraktikkan oleh *Salaf al-Shâlih* (generasi pertama) dari para sahabat Nabi Muhammad saw. Dalam sejarah peradaban Islam, kelompok pertama diperlihatkan

[13]Lihat. James Barr, *Fundamentalism,* (London: SCM Press, 1977), h. 1-3.

[14]Muhammad Sa'id al-'Asymâwi lahir di Kairo pada tahun 1932, yang pandangan-pandangannya "sangat liberal", seperti yang tertuang dalam karya-karya, antara lain adalah *Jawhar al-Islâm, Ushûl al-Syari'ah al-Islâmiyyah, al-Syari'ah al-Islâmiyyah wa al-Qânûn al-Mishri, al-Islâm al-Siyâsi, al-Ribâ wa al-Fâ'idah fi al-Islâm, Rûh al-'Adâlah,* dan *Khilâfah al-Islâmiyyah, Mu'alim al-Islâm, Haqiqah al-Hijâb wa Hujjiyah al-Sunnah, Rûh al-Din, Jawwir al-Fikr, Hayât al-Insân, al-'Aql fi al-Islâm, Risâlah al-Wujûd, Târikh al-Wujûdiyyah fi al-Fikr al-Basyari, Dhamir al-'Asyr,* dan *Hasad al-'Aql*. Tiga di antara karya-karya tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris, yaitu; *Ushûl al-Syari'ah (roots of Islamic law), rûh al-Din (religion for the future),* dan *al-Islâm al-Siyâsi (Islam and the political order).*

oleh kelompok *Khawârij*, dan yang kedua diperlihatkan dalam gerakan *Salafiyah* Ibnu Taimiyah.[15]

Penting dicatat, bahwa meskipun argumen pembedaan tampak memiliki perbedaan arti yang signifikan, tetapi, penulis melihat bahwa adalah sulit membedakan, apalagi memisahkan antara perjuangan Islam politik dengan kembali kepada al-Qur'ân dan al-Sunnah. Sebab, dalam konstruksi fundamentalis Islam dua elemen ini, yaitu antara gerakan dan pemikiran, adalah dua unsur yang selalu hidup. Maka, adalah logis jika semua fundamentalis Islam bermaksud mengimplementasi "totalitas Islam." antara lain melalui jalur gerakan politik dan gerakan pemikiran.

Perbedaan lain disampaikan oleh Bruce Lawrence, yang membagi kaum fundamentalis -terutama fundamentalis Islam-yang juga bisa digunakan untuk melihat fundamentalis agama secara umum- pada tiga bagian yaitu fundamentalisme lieteralis, fundamentalisme teroris, dan fundamentalisme aktivis politik. Sebagian tokoh muslim ada yang tidak sependapat bahkan tidak mau menggunakan istilah fundamentalisme. Alasannya, karena fundamentalisme berasal dari dunia Kristen yang tidak serta merta dapat digunakan di dunia Islam, yang konteksnya berbeda. Di antara sarjana yang menolak istilah fundamentalisme, antara lain, adalah Amin Rais, HA. Mu'thi Nuruddin (Indonesia), dan Najib Mahfuz (Mesir).[16] Sebagian ahli lainnya, seperti, Sayyid Husen Nasir menggunakan istilah *"fundamentalisme"* dengan tanda petik, sebagai bentuk kehati-hatian. Sebagai catatan tambahan, dan penting dicatat,

---

[15] Syukran Kamil, *Pemikiran Politik*..h. 250.

[16] Najib Mahfuz, yang pernah menjadi korban percobaan pembunuhan oleh kaum fundamentalis Islam yang radikal, tidak suka menyebut Islam fundmamentalis, tetapi dengan sebutan *"mutasyaddidun"* (orang memiliki paham keagamaan yang keras).

bahwa istilah ini memang rentan diperdebatkan. Kalau kata "fundamental" berarti dasar atau asas, maka fundamentalis tentu berarti orang yang memegang teguh asas atau dasar. Jika tanpa kata-kata bias subyektif tersebut maka arti kata "fundamentalis" adalah "penganut gerakan keagamaan yang selalu merasa perlu kembali ke ajaran agama yang asli seperti yang tersurat di dalam kitab suci.

Sementara itu, Yusuf al-Qardlâwi,[17] dalam kitab *"Mustaqbal al-Shahwah al-Islâmiyah"* memetakan fundamentalisme Islam

[17]Yusuf al-Qardlâwi lahir dikampung *Safat Turab*, provensi *Gharbiyyah*, pada 9 September 1926. Ayahnya meninggal dunia, saat Qardhawi masih berumur 2 tahun. Maka ia dididik dan dibesarkan oleh ibu kandung dan pamannya. Ketika masuk *Ibtida'iyyah*, ibunya meninggal dunia. Ketika berumur 8-9 tahun, dia telah menghafal al-Qur'an *(dûna 'asyirah min 'umrihi)* di bawah bimbingan *Syeikh Hamid*. Kemudian dia belajar *tsanawiyyah*, kemudian ke fakultas *Ushûl al-Din* yang diselesaikannya pada 1952-1953 dengan predikat coumlaude *(martabah syarf ûlâ)*. Kemudian dia melanjutkan studinya pada pascasarjana dengan mengambil jurusan tafsir hadits dengan tesis *"al-Zakatu fi Hal al-Musykilati al-Ijtima'iyyah."* Pada 1956, ia bekerja di *Kementerian Waqaf* Mesir, tahun 1959 dipindahkan ke bidang Kebudayaan Islam *Universitas al-Azhar.* Pada tahun 1977 menjadi dosen pada *Fakultas Syari'ah* dan Studi Islam di Qathar, dan menjadi Direktur Pusat kajian *al-Sunnah al-Nabawiyah*. Nama al-Qardhâwi sangat populer sebagai ulama yang berani dan kritis. Sikap kritisnya inilah, pada 9 September 1926, mendekam dibalik jeruji besi, karena keterlibatannya dalam pergerakan *Ikhwanul Muslimin* saat Mesir masih dijabat Raja Faruk tahun 1949. Setelah bebas dari penjara, dan tahun 1956 (April) ia kembali ditangkap saat terjadi Revolusi di Mesir. al-Qardhâwi telah menulis berbagai buku dalam berbagai bidang kelimuan Islam, seperti dibidang fiqh antara lain adalah *"al-Halal wa al-Haram fi al-Islam"*, *"al-Ijtihad fi al-Shari'at al-Islamiyah","Fiqh al-Siyam", "Fiqh al-Taharah", "Fiqh al-Ghina' wa al-Musiqa"*, bidang Ekonomi Islam, misalnya, *"Fiqh al-Zakat", "Bay'u al-Murabahah li al-Amri bi al-Shira", "Fawa'id al-Bunuk Hiya al-Riba al-Haram", "Dawr al-Qiyam wa al-Akhlaq fi al-Iqtishad al-Islami", "Dur al-Zakat fi alaj al-Musykilat al-Iqtishadiyyah"*. Sedangkan dalam bidang al-Qur'an dan al-Hadits antara lain adalah *"al-Aql wa al-Ilm fi al-Quran", "Al-Sabru fi al-Quran", "Tafsir Surah al-Ra'd", "Kayfa Nata'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah"*. Dibidang teologi antara lain adalah *"Wujud Allah", "Haqiqat al-Tawhid", "Iman bi Qadr"*. Karya-karya lainnya adalah *"al-Ijtihâd fi al-Syari'ah al-Islâmiyyah", "Min Ajli Shahwatin Rasyidatin Tuhaddidu al-Din wa Tanhadlu bi al-*

kontemporer menjadi empat kelompok, yaitu. *Pertama,* kelompok fundamentalis yang mengusung jargon "al-takfir" *(fayshal al-Tafkir)*, yang menganggap masyarakat muslim kontemporer sebagai masyarakat *"Jahiliyah"*; *Kedua,* kelompok fundamentalis yang suka menggunakan kekerasan *(fayshal al-'unuf)* mereka menolak segala bentuk kemungkaran (termasuk kemungkaran adalah pemerintahan yang berdasarkan sistem demokrasi), dengan menggunakan kekerasan; *Ketiga,* fundamentalis yang telah menjadikan tek-teks *harfiyah* sebagai payung hukum yang paling otoritatif, tanpa memperhatikan dimensi kemudahan dan nilai-nilai universal ajaran Islam, dan mereka ini disebut sebagai *"al-tasyaddud wa al-jumûd."; Keempat,* fundamentalisme moderat, yaitu kelompok yang menghargai pembaharuan dan perbedaan pendapat, kelompok ini disebut dengan *"al-wasithah al-qâ'im 'alâ al-taysir wa al-tajdid,"* dan, model keempat inilah yang diajarkan oleh para ulama *Salaf*.[18]

Dengan demikian, maka, makna "fundamentalis" dan "fundamentalisme" secara generik adalah gerakan yang positif karena menuju ke ajaran agama yang asli seperti yang tersurat di dalam kitab suci. Walaupun, dan pada prakteknya, seorang fundamentalisme cenderung *"anarkis."* Tidak heran mengingat kekakuan mereka dalam menafsirkan teks-teks

---

Dunyâ", "Syari'ah Islâmiyyah Khulûduhâ wa Shâlihuha Li Tathbiqi Li Kulli Zamânin wa Makânin", "Min Fiqh al-Dawlah al-Islâm", "Fi Fiqh Awliyyah Dirâsah Jadidah fi Dlawi Qur'ân wa Sunnah", "Fawâ'id al-Bunuk Hiya al-Ribâ al-Harâm", "Fatawâ Bayna al-Indlibath wa al-Tasayyub", "Arbâb al-Bunuk Bayna al-Halâl wa al-Harâm", "al-Ikhwân al-Muslimun", "Fatawâ al-Mu'âshirah", "Kayfa Nata'ammalu Ma'a Sunnah al-Nabawiyyah", "al-Halâl wa al-Harâm, "al-Siyâsah al-Syar'iyyah fi Nushus al-Syar'iyyah wa Maqâshiduhâ", "Awliyyah al-Harakah al-Islâmiyyah fi Marhalah al-Qadimah Mu'assasah", "Fiqh al-Muwazanah", "Fiqh al-Waqi'", "Fiqh al-Maqashid al-Syari'ah", "Fiqh al-Taghyir", dan lain-lain. Lihat. sya/eramuslim.com

[18]Yusuf al-Qardhawi, *Mustaqbal al-Ushuliyah al-Islamiyah,* (Damakus: al-Maktab al-Islami, 1998), h. 19-37.

kitab suci lebih mengedepankan arti secara tekstual daripada kontekstual. Itulah alasannya mengapa gerakan ini dalam perspektif epistemologis Islam dikategorikan sebagai "Islam literalis", yaitu suatu paradigma yang menekankan adanya cita-rasa keberagamaan ortodoks yang dengan segala upaya berusaha menaklukkan realitas di bawah otoritas teks *(nash)* ajaran agama.[19]

Terlepas dari berbagai pandangan tentang pengertian fundamentalisme, terutama ketika dikaitkan dengan kata Islam, sehingga menjadi istilah "fundamentalisme Islam" atau "Islam fundmentalis." Tetapi, secara substantif istilah ini merujuk kepada suatu pengertian tentang adanya kelompok atau seorang yang ingin kembali kepada dasar-dasar agama tanpa memberikan tafsir atau melakukan kontekstualisasi terhadap makna suatu teks.

Jika demikian maknanya, pertanyaannya adalah apakah fundamentalisme Islam memiliki latar historis? Azyumardi Azra, dalam sebuah artikelnya yang berjudul "Fenomena Fundamentalisme Dalam Islam: Survei Historis dan Doktrinal" yang dimuat dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, mencatat dengan mangatakan, "bahwa fundamentalisme Islam tidak sepenuhnya baru dan sangatlah keliru jika penisbatan kemunculannya semata-mata dikatkan dengan dunia Barat modern. Bagaimana pun, harus diakui, sebelum munculnya fundamentalisme kontemporer terdapat gerakan yang mungkin dapat disebut dengan *prototype* gerakan-gerakan fundamentalisme yang muncul pada masa-masa belakangan. Fundamentalisme *pra-modern* muncul disebabkan situasi dan kondisi tertentu dikalangan umat Islam sendiri. Karena itu,

[19]Abu Yazid, *Islam Akomodatif Rekonstruksi Pemahaman Islam Sebagai Agama Universal*, (Yogykarta: LKiS, 2004), 100.

ia lebih *genuine* dan *inward oriented*, yakni ia berorientasi ke dalam umat Islam sendiri."[20]

Dari berbagai penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa realitas fundamentalisme, baik dalam pengertian semantiknya, atau karena tuntutan ideologi, dan atau politik dalam setiap agama, tidak terkecuali dalam Islam, adalah realitas historis yang tidak terbantahkan. Dengan demikian, dalam setiap agama dan aliran berpotensi melahirkan sikap fundamentalisme. Dan, tidak semua fundamentalisme, dalam sejarah pemikiran Islam memiliki sikap keras, tetapi juga yang moderat, yang menghargai perbedaan dan selalu menyelesaikan masalah dengan cara yang arif, dan kelompok inilah yang disebut dengan Islam moderat.

Radikalisme. Kata radikalisme,[21] berasal dari bahasa latin *"radix"* yang artinya akar. Dalam bahasa Inggris kata *radical* dapat bermakna *ekstrim*, menyeluruh, fanatik, revolusioner, ultra dan fundamental. Sedangkan *radicalism* artinya doktrin atau praktik penganut paham radikal atau paham ekstrim.[22]

---

[20]Azyumardi Azra, "Fenomena Fundamentalisme Dalam Islam: Survei Historis dan Doktrinal" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Nomor 3, Vol. IV, Th. 1993, 19.

[21]Penting dicatat. Label *"radikalisme"* bagi gerakan Islam yang menentang Barat dan sekutu-sekutunya dengan sengaja dijadikan komoditi politik. Gerakan perlawanan rakyat Palestina, *Revolusi Islam* Iran, *Partai FIS* Al-Jazair, *perilaku anti-AS* yang dipertunjukkan *Mu'ammar Ghadafi* ataupun Saddam Hussein, *gerakan Islam* di Mindanao Selatan, gerakan masyarakat Muslim Sudan yang anti-AS, merebaknya solidaritas muslim Indonesia terhadap saudara-saudara yang tertindas dan sebagainya, adalah fenomena yang dijadikan media Barat dalam mengkapanyekan label *radikalisme Islam*. Tetapi, dan harus diakui, memang tidak bisa dibantah bahwa dalam perjalanan sejarahnya terdapat kelompok-kelompok Islam tertentu yang menggunakan jalan kekerasan untuk mencapai tujuan politis atau mempertahankan paham keagamaannya secara kaku yang dalam bahasa peradaban global sering disebut kaum *"radikalisme Islam."*

[22]Nuhrison M. Nuh, "Faktor-Faktor Penyebab Munculnya Faham / Gerakan Islam Radikal di Indonesia", *HARMONI Jurnal Multikultural & Multireligius*, VIII

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, radikalisme diartikan sebagai "paham atau aliran yang menginginkan perubahan dengan cara keras atau drastis."[23] Sementara Sartono Kartodirdjo mengartikan radikalisme sebagai "gerakan sosial yang menolak secara menyeluruh tertib sosial yang sedang berlangsung dan ditandai oleh kejengkelan moral yang kuat untuk menentang dan bermusuhan dengan kaum yang memiliki hak-hak istimewa dan yang berkuasa."[24]

Secara semantik, radikalisme adalah paham atau aliran yang menginginkan perubahan atau pembaharuan sosial dan politik dengan cara kekerasan atau drastis.[25] Sementara dalam Ensiklopedi Indonesia[26] diterangkan bahwa "radikalisme" adalah semua aliran politik, yang para pengikutnya menghendaki konsekuensi yang ekstrim, setidak-tidaknya konsekuensi yang paling jauh dari pengejawantahan ideologi yang mereka anut. Sedangkan menurut hasil penelitian Pusat Pengkajian dan Pengembangan Islam menyatakan bahwa radikalisme adalah kelompok yang mempunyai keyakinan idiologis tinggi dan fanatik yang mereka perjuangkan untuk menggantikan tatanan nilai dan sistem yang sedang berlangsung.[27]

Terminologi radikalisme memang dapat saja beragam, tetapi secara essensial adanya pertentangan yang tajam antara nilai-nilai yang diperjuangkan oleh kelompok agama tertentu di satu pihak dengan tatanan nilai yang berlaku

---

(31) Juli-September 2009, h. 36

[23]Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI., *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm. 719

[24]Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil* (Jakarta: Sinar Harapan, 1985), h. 38

[25]Kamus Besar Bahasa Indonesia, (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), cet. edisi kedua

[26]Ensiklopedi Indonesia, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve,1984)

[27]Jamhari dan Jajang Jahroni (penyuting), G*erakan Salafi Rradikal di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), h. 2-3.

saat itu. Adanya pertentangan yang tajam itu menyebabkan konsep radikalisme selalu dikaitkan dengan sikap dan tindakan yang radikal, yang kemudian dikonotasikan dengan kekerasan secara fisik. Menurut Ermaya, "radikalisme adalah paham atau aliran radikal dalam kehidupan politik. Radikal merupakan perubahan secara mendasar dan prinsip."[28]

Secara umum dalam ilmu politik, radikalisme berarti suatu konsep atau semangat yang berupaya mengadakan perubahan kehidupan politik secara menyeluruh, dan mendasar tanpa memperhitungkan adanya peraturan-peraturan atau ketentuan-ketentuan konstitusional, politis, dan sosial yang sedang berlaku. Sementara itu, Djaka Sutapa, menyatakan bahwa "radikalisme agama merupakan suatu gerakan dalam agama yang berupaya untuk merombak secara total suatu tatanan sosial/tatanan politis yang ada dengan menggemakan kekerasan.[29] Dapat dikatakan, bahwa *radikalisme* adalah gerakan yang berpandangan kolot dan sering menggunakan kekerasan dalam mengajarkan keyakinan mereka.[30] Bagaimana pun, istilah ini, *radikalisme,* adalah istilah *interpretable,*[31] yang memang terkadang bermaksud untuk menunjuk kelompok pengembali *(revivalis)* dalam agama.[32] Dengan demikian, radikalisme adalah aliran

---

[28]https://dharmavada.wordpress.com/2009/10/16/agama-radikalisme-dan-terorisme/Diakses pada 28 Mei 2015, di Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam, IAIN Mataram.

[29]https://dharmavada.wordpress.com/2009/10/16/agama-radikalisme-dan-terorisme/ Diakses pada 28 Mei 2015, di Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam, IAIN Mataram.

[30]Lihat. Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 124.

[31]Dalam perspektif Barat, *fundamentalisme* berarti paham orang-orang kaku, ekstrim serta tidak segan-segan berperilaku dengan kekerasan dalam mempertahankan ideologinya. Sementara dalam perspektif Islam, fundamentalisme berarti *tadjid* berdasarkan pesan moral al-Qur'an dan al-Sunnah. Lihat Muhammad Imarah, *Fundamentalisme Dalam Perspektif Barat dan Islam,* Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), h. 22.

[32]H.A.R. Gibb, *Aliran-Aliran Moderen Dalam Islam,* Terjemahan Machnun

yang menginginkan perubahan atau pembaharuan sosial dan politik dengan cara kekerasan atau *drastic*.

Selanjutnya ada tiga kecenderungan yang menjadi indikasi radikalisme,[33] yaitu: *Pertama,* radikalisme merupakan respons terhadap kondisi yang sedang berlangsung, biasanya respons tersebut muncul dalam bentuk evaluasi, penolakan atau bahkan perlawanan. Masalah-masalah yang ditolak dapat berupa asumsi, ide, lembaga atau nilai-nilai yang dipandang bertanggung jawab terhadap keberlangsungan kondisi yang ditolak. *Kedua,* radikalisme tidak berhenti pada upaya penolakan, melainkan terus berupaya mengganti tatanan tersebut dengan bentuk tatanan lain. Ciri ini menunjukan bahwa di dalam *radikalisme* terkandung suatu program atau pandangan dunia tersendiri. Kaum radikalis berupaya kuat untuk menjadikan tatanan tersebut sebagai ganti dari tatanan yang ada. Dengan demikian, sesuai dengan arti kata *'radic'*, sikap radikal mengandaikan keinginan untuk mengubah keadaan secara mendasar. *Ketiga,* adalah kuatnya keyakinan kaum radikalis akan kebenaran program atau ideologi yang mereka bawa. Sikap ini pada saat yang sama dibarengi dengan panafian kebenaran sistem lain yang akan diganti dalam gerakan sosial, keyakinan tentang kebenaran program atau filosofi sering dikombinasikan dengan cara-cara pencapaian yang mengatasnamakan nilai-nilai ideal seperti 'kerakyatan' atau "kemanusiaan." Akan tetapi, dan kuatnya keyakinan tersebut dapat mengakibatkan munculnya sikap emosional di kalangan kaum *radikalis*. Jadi, esensi *radikalisme,* adalah sikap jiwa dalam mengusung perubahan, yang cenderung dilakukan dengan menggunakan kekerasan.

Berdasarkan beberapa pengertian di atas, dapat dirumuskan bahwa radikalisme merupakan faham (isme),

---

Husein, (Jakarta: Rajawali Press, 1990), h. 52.

[33] *http://makalahlaporanterbaru1.blogspot.com/2012/04/fundamentalisme-radikalisme-dan.html*. Diakses pada 25 Mei 2005.

tindakan yang melekat pada seseorang atau kelompok yang menginginkan perubahan baik, sosial, politik dengan menggunakan kekerasan, berfikir asasi dan bertindak ekstrim.[34]Di samping itu, radikalisme berlandaskan pada paradigma yang bersifat ekslusif meniadakan orang lain (*the other*), *rigid*, tertutup, ekstrimisme dan tidak jarang bersifat militeristik.[35]

Radikalisme merupakan gejala umum yang bisa terjadi dalam suatu masyarakat dengan motif beragam, baik sosial, politik, budaya maupun agama, yang ditandai oleh tindakan-tindakan keras, ekstrim, dan anarkis sebagai wujud penolakan terhadap gejala yang dihadapi.[36]

Dengan demikian, radikalisme dapat dipahami sebagai suatu sikap atau posisi yang mendambakan perubahan terhadap *status quo* dengan jalan menghancurkan *status quo* secara total, dan menggantinya dengan seseuatu yang baru, yang sama sekali berbeda. Biasanya cara yang digunakan bersifat revolusioner, artinya menjungkirbalikkan nilai-nilai yang ada secara drastis lewat kekeraan (*violence*) dan aksi-aksi yang ekstrem.[37]

Terorisme. Secara etimologi, kata 'teroris' (pelaku) dan 'terorisme' (aksi) berasal dari bahasa Latin *'terrere'* yang berarti membuat gemetar atau menggetarkan. Kata 'teror' juga berarti bisa menimbulkan kengerian. Tentu saja kengerian

---

[34]Tim Penyusun Pusat Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*(Jakarta: Depdikbud& Balai Pustaka, 1998), h. 425

[35]Paradigma kekerasan seringkali digunakan secara berbeda-beda sesuai dengan kepentingan yang diusung masing-masing, namun tetap memiliki makna yang sama. Bisa disebut dengan "puritanisme", "nativisme", "ekstrimisme", "fanatisme", "militanisme" dan lain sebagainya. Lihat Bahtiar Effendi dan Hendro Prasetyo,*Radikalisme Agama* (Jakarta: PPIM-IAIN, 1998), h. xvi.

[36]Mohammad Kosim, "Pesantren dan Wacana Radikalisme", *KARSA*, IX (1) April 2006: 844

[37]Marx Juergensmeyer, *Teror Atas Nama Tuhan : Kebangkitan Global Kekerasan Agama*, (Jakarta: Nizam Press & Anima Publishing, 2002), h. 5

di hati dan dalam pikiran korbannya.[38] Dalam konteks Islam, setidaknya ada enam kata yang menunjuk kepada arti *"irhâb"*, yang terdapat dalam enam surat dalam al-Qur'an seperti kata *"rahbatan"*,[39] *"rahbi"*,[40] *"rahban"*,[41] *"turhibûna"*,[42] *"wa istarhabûhum"*,[43] dan *"farhabûna."*[44]

Terma terorisme merupakan dua konstruksi ideologi antara fundamentalisme dan radikalisme, sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya, kemudian cenderung membawa sikap keras dan menakutkan, yang dalam dunia kontemporer, melahirkan istilah *"terorisme"*,[45] dan dalam bahasa Arab disebut dengan *"al-Irhab."*[46]

---

[38]https://dharmavada.wordpress.com/2009/10/16/agama-radikalisme-dan-terorisme/Diakses pada 25 Mei 2005.

[39]QS. al-Hasyr,

[40]QS. al-Qashah

[41]QS. al-Anbiya'

[42]QS. al-Anfal

[43]QS. al-A'raf

[44]QS. al-Baqarah

[45]Bandingkan. Michael A. Rift, *Kamus Ideologi Politik Modern,* Terj. A. Miftahuddin dan Hartian Silawati, (Yogjakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 252. Penting ditambahkan, Istilah "terorisme" dan "teroris" dikenal secara luas masyarakat dunia. Terorisme, dan pertama kali dalam sejarah manusia dimulai pada sekitar 66-67 SM. bertepatan dengan peristiwa perjuangan kaum *Zealot* dalam agama Yahudi. Aksi ini bernama *Sicarii* yang dilakukan oleh kaum Yahudi untuk meneror orang-orang Roma yang menjajah Yahudi, di hari-hari libur di Yerusalem. Kelompok fanatik Yahudi dengan senjata yang bernama *"sica"* inilah melakukan teror terhadap lawan-lawannya. Terorisme pada perkembangannya dimotifasi, bisa, "motif agama", "fanatisme beragama", dan bahkan bermotif "rasialisme", seperti kelompok *Ku Kluk Klan* di Amerika Serikat yang melakukan pembunuhan besar-besar terhadap orang-orang kulit hitam yang dianggap berderajad "rendah"; *separatisme*, seperti gerakan *"IRA"* di Irlandia Utara, *"Macan Tamil"* di Sri Langka, *Suku "Kurdi"* di Irak dan Turki, *"ETA"* di Spanyol dan gerakan Teror *RMS* di Indonesia; dan oposisi terhadap pemerintah seperti Gerakan Aceh Merdeka dan Gerakan Papua Merdeka. Lihat. "Fundamentalisme Agama, "Terorisme dan Konflik Peradaban" dalam, *http://jappy.8k.com/custom.htm*. Diakses pada 25 Mei 2005.

[46]Yûsuf al-Qardhâwi, *al-Shahwah al-Islâmiyah Bayna al-Jumûd wa al-*

Aksi teroris dalam sejarah telah juga terjadi dan ditujukkan dalam agama-agam lain, baik dalam agama Yahudi, Keristen dan beberapa suku agama dibelahan dunia yang bentuk dan motifnya pun beragam seperti fanatisme kelompok Zionis Yahudi, separatisme gerakan IRA di Irlandia Utara, kelompok Macan Tamil di Sri Langka, pemberontakan Suku Kurdi di Irak dan Turki, Kelompok ETA di Spanyol dan gerakan Teror RMS dan Papua Merdeka di Indonesia, rasialisme kelompok Ku Kluk Klan di Amerika Serikat yang melakukan pembunuhan besar-besar terhadap orang-orang kulit hitam yang dianggap berderajat rendah.[47]

Pada dasarnya istilah 'terorisme' merupakan sebuah konsep yang memiliki konotasi yang sangat sensitif karena terorisme menyebabkan terjadinya pembunuhan dan penyengsaraan terhadap orang-orang yang tidak berdosa. Dalam pasal 1 Undang-Undang Nomor 15 Tahun 2003 Tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme dinyatakan bahwa,

> "Terorisme adalah perbuatan melawan hukum secara sistematis dengan maksud untuk menghancurkan kedaulatan bangsa dan negara dengan membahayakan bagi badan, nyawa, moral, harta benda, dan kemerdekaan orang atau menimbulkan kerusakan umum atau suasana teror atau rasa takut terhadap orang secara meluas, sehingga terjadi kehancuran terhadap objek-objek vital yang strategis, kebutuhan pokok rakyat, kebudayaan, pendidikan, perekonomian, teknologi, perindustrian, fasilitas umum, atau fasilitas internasional."[48]

Dengan demikian, terorisme memiliki beberapa pengertian, yaitu (1) pemakaian kekerasan secara sistematis

---

Tatharruf, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2001), h. 18.

[47]Lihat. "Fundamentalisme Agama, "Terorisme dan Konflik Peradaban" dalam, *http://jappy.8k.com/custom.htm*. Diakses pada 25 Mei 2005.

[48]*https://dharmavada.wordpress.com/2009/10/16/agama-radikalisme-dan-terorisme/* , diakses pada 25 Mei 2005.

untuk mencapai tujuan politik (merebut, mempertahankan atau menerapkan kekuasaan); (2) keseluruhan tindakan kekerasan, penyerangan, penyanderaan warga sipil yang dilakukan oleh sebuah organisasi politik untuk menimbulkan kesan kuat atas suatu negara, negaranya sendiri maupun negara lain; (3) sikap menakut-nakuti; (4) penggunaan kekerasan dan intimidasi, terutama untuk tujuan-tujuan politik; dan, (5) kekerasan yang sangat jelas ditujukan kepada warga sipil yang dipilih secara acak dalam usaha untuk menimbulkan rasa takut yang menyebar kemana-mana dan karenanya, mempengaruhi kebijakan-kebijakan pemerintah.[49]

Berdasarkan pengertian ini terlihat beberapa unsur yang melakat dari tindakan terorisme, yaitu (1) tindakan yang disengaja menimbulkan ketakutan; (2) tujuan atau kepentingan yang akan dicapai pembuat ketakutan dengan tindakan itu: dan, (3) korban tindakan itu tidak selalu berkaitan langsung dengan tujuan yang hendak dicapai. Dengan demikian, *terorisme* berarti penggunaan kekerasan untuk menimbulkan ketakutan dalam usaha mencapai suatu tujuan (terutama tujuan politik); praktik-praktik tindakan teror.[50]

Sementara itu, Majelis 'Ulama' Indonesia (MUI) menegaskan, bahwa terorisme adalah "tindakan kejahatan terhadap kemanusiaan dan peradaban yang menimbulkan ancaman serius terhadap negara, bahaya terhadap keamanan negara, bahaya terhadap keamanan, perdamaian dunia dan merugikan kesejahteraan masyarakat. Dan, terorisme diorganisasi secara baik *(well organized),* bersifat ineternasional

[49]Machasin, Fundamentalisme dan Terorisme" dalam Agus Maftuh, *Negara Tuhan*, h. 799-800.

[50]*Ibid.*

dan digolongkan sebagai kejahatan luar biasa *(extra ordinary crime)* yang tidak membedakan sasaran *(indiscriminative).*"[51]

Konvensi Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) pada tahun 1939 mendefinisikan terorisme sebagai segala bentuk tindak kejahatan yang ditujukan lansung kepada Negara dengan maksud menciptakan bentuk terror terhadap orang tertentu atau kelompok orang atau masyarakat luas."[52]

Dalam Kamus *Webster's New School and Office Dictionary*, dijelaskan bahwa, *"terrorism is the use of violence, intimadition, etc to gain to end; especially a system of government rulling by terror…"* terorisme adalah penggunaan kekerasan, intimidasi dan sebagainya untuk merebut atau menghancurkan, terutama, sietem pemerintahan yang berkuasa melalui terror."[53]

Sampai disini, dapat dikatakan bahwa *terorisme* adalah suatu kejahatan yang mengancam kedaualatan negara *(against of state)*, melawan kemanusiaan *(againts humanity)* yang dilakukan dengan berbagai bentuk tindakan kekerasan. Bagaimana pun, terorisme bersifat merusak *(ifsâd)* dan anarkis *(faudhâ)* yang menimbulkan rasa takut dan atau menghancurkan pihak lain, serta dilakukan tanpa aturan dan sasaran tanpa batas. Formasi tindakan yang mereka lakukan dan akibat yang diimbulkannya ini, dalam tradisi *fiqh Islam,* dapat ditemukan dalam sejumlah karya, misalnya, dalam kitab *al-Majmû' Syarh al-Muhazzab* disebutkan.

من شهر السلاح وأخاف السبيل فى مصر أو برية وجب

[51]Tim Penanggulangan Terorisme Melalui Pendekatan Ajaran Islam, *Meluruskan Makna Jihad Mencegah Terorisme,* (Jakarta: BNPT, 2006), h. 26.

52Ibid., 26-27.

[53]*Ibid*.

على الإمام طلبه لأنه اذا ترك قويت شوكته وكثر الفساد فى قتل النفس وأخذ الأموال فإن وقع قبل أن يأخذاالمال وبقتل النفس عزر وحبس على حسب مايراه السلطان لأنه تعرض للدخول فى معصية عظيمة.[٥٤]

"Jika ada orang yang mempertontonkan senjata dan menakut-nakuti orang yang lewat dijalan, maka imam (penguasa) wajib mencarinya (dan menangkapkanya), karena jika dibiarkan, akan menjadi bertambah kekuatannya dan bertambah kerusakan (korban) dengan senjata itu dalam bentuk pembunuhan dan perampasan. Jika ia ditangkap sebelum mengambil harta dan membunuh, maka ia pasti dihukum ta'zir dan dipenjara sesuai dengan keputusan penguasa, karena ia menunjukkan tanda-tanda kedurhaakan besar."

Penegasan imam al-Nawawi di atas menunjukkan bahwa terorisme itu, dan pada umumnya, baik dengan tujuan mengambil harta maupun untuk tujuan politik dan tujuan lainnya termasuk dalam kategori orang yang memerangi Allâh dan Rasul-Nya *(al-Hirâbah)*, yang hukumnya adalah haram. Dengan demikian, tidak diragukan lagi bahwa sesungguhnya terorisme adalah bentuk kejahatan yang sempurna terhadap agama dan kemanusiaan dan apa pun alasannya, karena hasil akhir dari suatu tindakan terorisme adalah jatuhnya korban, baik manusia, harta dan lainnya.

Sementara itu, Liga Muslim Dunia *(The Muslim World League)*, seperti dikutip Thariq al-Qadri, mendefisikan terorisme dengan redaksi berikut ini:

---

[54]Imam al-Nawawi, *al-Majmû' Syarh al-Muhazzab, XX* (Ttp.: Dâr al-Fikr, tt.), h. 104.

الإرهاب هوالعدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات أودول بغيا على الإنسان دينه ودمه وعقله وماله وعرضه ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغيرحق وما يتصل بصور الحرابة وإخافة السبيل وقطع الطريق وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد يقع تنفيذا لمشروع إجرامي فردي أو جماعي ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس أو ترويعهم بائذاءهم أوتعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر ومن صنوفه إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأملاك العامة أوالخاصة أو تعريض أحد الموارد الوطنية أو الطبيعة للخطر.[55]

"Terorisme adalah agresi yang dilakukan oleh individu, kelompok, dan negara pada agama, darah, akal, dan kehormatan seseorang. Terror mencakup aksi-aksi menakut-nakuti, menyakiti, mengancam, membunuh tanpa sebab, segala hal yang berkaitan dengan bentuk-bentuk penyerangan, perampokan, dan setiap perbuatan bengis dan brutal sebagai bentuk kriminalitas yang dilakukan perseorangan dan kelompok. Terror juga bertujuan menimbulkan ketakutan di tengah-tengah masyarakat. Menakut-nakuti dengan menyakiti mereka, mengancam kehidupan, kebebasan, keamanan, dan segala kondisi mereka. Di antara bentuk terror juga adalah

[55]Syaikh al-Islam Muhammad Thahir al-Qadri, *Fatwa Tentang Terorisme dan Bom Bunuh Diri*. Terj. Yudi Wahyudin dan Riswan Kurniawan, (Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam, 2014), h. 222.

merusak lingkungan atau salah satu proverti privat dan publik dan sumber daya alam dan nasional."

Dari berbagai pandangan tersebut, dapat dipahami bahwa terorisme yang akhir-akhir ini muncul kepermukaan, dan dimana pun berada, bagaimana pun, merupakan tindakan kejatahatan terhadap kemanusiaan, peradaban dan bahkan terhadap agama, yang sesungguhnya juga adalah refleksi dari sikap dan ideologi kekerasan kaum Khawârij. Khawârij dengan logika politiknya, dan teroris dengan logika politiknya juga, hendak bermaksud ingin melaksanakan ajaran Islam yang suci, tetapi dilakukan dengan cara-cara yang tidak suci. Sebuah metode yang sama sekali tidak dibenarkan oleh Islam. Karena itu, tidak mengherankan jika perkembangan terorisme diberbagai belahan dunia sekarang adalah bagian dari kebangkitan kembali neo Khawârij.

Bagaimana pun, tidak diragukan lagi, bahwa eksistensi fundamentalisme, radikalisme, dan terorisme memiliki geneologi historis yang panjang dalam dinamika kehidupan dan peradaban. Dan, yang paling substansial, bahwa realitas eksistensial fundamentalisme, radikalisme, dan terorisme lebih diakibatkan oleh suatu kepentingan politik, mesti harus menjadikan nilai-nilai kemanusiaan ternapikan, dan kecenderungan ini harus pula menjadikan agama sebagai korban terminologis, dimana agama sering dijadikan landasan untuk kepentingan politik kekuasaan. Berbagai penjelasan di atas, bagaimana pun, telah menunjukkan bahwa sikap keras yang ditunjukkan oleh kelompok fundamental-radikal dengan prilaku kekerasan yang menimbulkan ketakutan, kerusakan dan kehancuran baik secara sosial, agama dan kekerasan lainnya secara politik, seperti pembangkangan atau penolakan terhadap suatu sistem pemerintahan yang sah dapat dikategorikan sebagai tindakan teroris.

Sebagaimana latar historis yang telah menjadi bangunan eksistensial fundamentalisme, radikalisme, dan terorisme sebagaimana telah dikemukakan di atas. Maka, demikian juga halnya eksistensi *fundamentalis-radikalis-teroris* Islam, yang memiliki akar geneologis pemikiran dan ideologis dalam sejarah perkembangan pemikiran keislaman.

Secara umum, pemikiran dan ideologis, bagaimana pun, dan harus diakui, bahwa gagasan maupun gerakan *fundamentalis-radikalis-teroris* kontemporer, baik yang berkembang di negara-negara Timur Tengah maupun di Indonesia memiliki ketersambungan dengan ideologi dengan gerakan yang dikembangkan oleh para pemikir Islam yang berpikiran fundamental-radikal, seperti Muhammad bin ʻAbd. al-Wahhâb, dengan ideologi *"puritanisme,"* Taqi al-Din al-Nabhâni, melalui konsep *"Khilafah"*, Abû al-A'lâ al-Maudûdi dengan *"al-Hakimiyah"*, Sayid Quthub dengan *"al-Takfir wa al-Hijrah"*, dan lain-lainnya.

Menurut Olivier Roy, meskipun kelompok *fundamentis-radikalis* Islam yang berkembang saat ini tidaklah tunggal tetapi terdapat banyak variasi baik itu pada segi keorganisasian, model gerakan, maupun latarbelakang kelahirannya, tetapi mereka memegang doktrin yang hampir sama, antara yang atu dengan yang lainnya. Olivier Roy, memberikan contoh dengan mengatakan bahwa:

> "Asal mula pemikiran dan organisasi Islamis dewasa ini bisa ditelusuri sampai *Ikhwan al-Muslimin* yang didirikan ustaz Hasan al-Banna di Mesir pada tahun 1928, dan *Jama'at Islami* yang didirikan al-Maudûdi pada tahun 1941. Kendati kedua gerakan ini berdiri-sendiri, kesamaan gagasannya sangat tampak dan kontak-kontak intelektual pun dilakukan. Seorang murid al-Maudûdi, warga India, Abu Hasan ʻAli al-Nadwi, menerjemahkan karya al-Maududi ke dalam bahasa Arab,

yang kemudian bertemu dengan Sayyid Quthub." [56]

Jalinan pemikiran dan ideologis gerakan-gerakan fundamentalis-radikalis tersebut, bukan saja pada level negara-negara Timur Tengah, tetapi juga ke beberapa negara di Asian, tidak terkecuali Indonesia, dan jalinan ini pun sampai kepada Usmah bin Laden. A. Maftuh Abegebriel, menggambarkan kenyataan ini dengan kata-kata.

> "Kolega Usamah "Arab-Afghan" yang datang dari kawasan Asia Tenggara hampir semuanya lewat rekomendasi dan disposisi Abdullah Sungkar, yang sudah mempunyai hubungan khusus dengan Abdurrasul Sayyaf di Pakistan. Para *mujahidin* yang berasal dari Indonesia dalam diskusi ideologisnya di Peshawar sudah barang tentu mengusung ide DI/TII Sekarmaji Marijan Kartosuwiryo yang dikenal sebagai bapak proklamator Negara Islam Indonesia…. Pertemuan dan perkenalan lebih intens antar organisasi dan gerakan Islam garis keras mulai dari *al-Ikhwan al-Muslimun, Jama'ah al-Jihad, al-Jama'ah al-Islamiyah* baik dari Mesir, Maroko, Tunis atau pun dari Pakistan sendiri yang merupakan *heritage*-nya Abû al-A'lâ al-Maudûdi dan juga HAMAS, *Hizbu al-Tahrir-nya al-Nabhani al-Falistini, al-Tafkir wa al-Hijrah atau Jama'at al-Muslimin* Syukri Mustafa, MILF Abu Sayyaf, DI/TII dan masih banyak lagi gerakan-gerakan Islam radikal militan."[57]

Dengan kata lain, tidak ada suatu pemikiran atau gerakan yang tumbuh dan berkembang tanpa memiliki jalinan geneologis, baik secara metodologis, politik, tujuan dan mungkin juga paradigma. Harus pula ditegaskan disini, bahwa seluruh gerakan Islam fundamental-radikal yang

---

[56]Olivier Roy, *Gagalnya Islam Politik*, terj. Harimurti dan Qamaruddin SF, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2005), 37-41.

[57]A. Maftuh Abegebriel, "Jihad, G-Wot Dan Humanisme" dalam, A. Robert Dreyfuss, *Devil's Game Orchestra Iblis 60 Tahun Perselingkuhan Amerika-Religious Extremist,* Terj. Asyhabuddin dan Team SR-Ins Publishing, (Yogjakarta: SR-Ins Publishing, 2007), h. xix.

berkembang di Indonesia adalah potret dan jenis kelaminnya Islam fundamental-radikal kontemporer *al-Qaida*-nya Usamah bin Laden melalui *"connecting flight"*-nya Abdullah Sungkar, baik dalam bentuknya yang "puritan" dan atau apa pun sebutannya.

C. Latar Historis Munculnya Fundamentalisme, Radikalisme & Terorisme

Sebagaimana sudah dielaborasi sebelumnya bahwa munculnya fundamentalisme, radikalisme dan terorisme dilatarbelakangi oleh berbagai faktor yang sangat kompleks dan pelik. Salah satunya adalah pada aspek pemahaman terhadap ajaran fundamen Islam yang bersifat literal-skriptural, rigid dan cenderung mengarah pada klaim kebenaran. Ciri utama ini berkaitan dengan pemahaman dan interpretasi mereka terhadap doktrin jihad misalnya, yang cenderung bersifat rigit dan literalis. Kecenderungan seperti itu, menurut mereka sangat perlu demi menjaga kemurnian doktrin Islam secara utuh *(kaffah)*.Menurut kaum Islam radikal, doktrin-doktrin yang terdapat di dalam al-Qur'an dan Sunnah adalah doktrin yang bersifat universal dan telah mencakup segala aspek dalam kehidupan manusia dan berlaku tanpa dibatasi oleh ruang dan waktu.

Ada beberapa sebab yang memunculkan radikalisme dalam bidang agama, antara lain (1) pemahaman yang keliru atau sempit tentang ajaran agama yang dianutnya, (2) ketidak adilan sosial, (3) kemiskinan, (4) dendam politik dengan menjadikan ajaran agama sebagai satu motivasi untuk membenarkan tindakannya, dan (5) kesenjangan sosial atau iri hati atas keberhasilan orang lain. Mengomentari ini, Afif Muhammad menyatakan bahwa:

"Bahwa munculnya kelompok-kelompok radikal (dalam

Islam) akibat perkembangan sosio-politik yang membuat termarginalisasi, dan selanjutnya mengalami kekecewaan, tetapi perkembangan sosial-politik tersebut bukan satu-satunya faktor. Di samping faktor tersebut, masih terdapat faktor-faktor lain yang dapat menimbulkan kelompok-kelompok radikal, misalnya kesenjangan ekonomi dan ketidak-mampuan sebagian anggota masyarakat untuk memahami perubahan yang demikian cepat terjadi."[58]

Selanjutnya gejala radikalisme di dunia Islam bukan fenomena yang datang tiba-tiba. Ia lahir dalam situasi politik, ekonomi, dan sosial budaya yang oleh pendukung gerakan Islam radikal dianggap sangat memojokkan umat Islam. Secara politik umat Islam bukan saja tidak diuntungkan oleh sistem, tetapi juga merasa diperlakukan tidak adil. Mereka merasa aspirasi mereka tidak terakomodasi dengan baik karena sistem politik yang dikembangkan adalah sistem kafir yang dengan sendirinya lebih memihak kalangan nasionalis sekuler ketimbang umat Islam itu sendiri.

Menurut Abdurrahman Wahid, sebagaimana dikutip Syafi'i Anwar[59] bahwa lahirnya kelompok-kelompok Islam garis keras atau radikal tersebut tidak bisa dipisahkan dari dua sebab. *Pertama,* para penganut Islam garis keras tersebut mengalami semacam kekecewaan dan alienasi karena "ketertinggalan" umat Islam dari kemajuan peradaban Barat dan penetrasi budayanya dengan segala eksesnya. Karena ketidakmampuan mereka untuk mengimbangi dampak materialistik budaya Barat, akhirnya mereka menggunakan kekerasan untuk menghalangi ofensif matrealistik dan penetrasi Barat.

---

[58]https://dharmavada.wordpress.com/2009/10/16/agama-radikalisme-dan-terorisme, diakses pada tanggal 25 Mei 2005.

[59]Muhammad Syafi'i Anwar, kata pengantar buku: *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, (Jakarta: Wahid Insitut, 2006)

Kedua, kemunculan kelompok-kelompok Islam garis keras itu tidak terlepas dari karena adanya pendangkalan agama dari kalangan ummat Islam sendiri, khususnya angkatan mudanya. Pendangkalan itu terjadi karena mereka yang terpengaruh atau terlibat dalam gerakan-gerakan Islam radikal atau garis keras umumnya terdiri dari mereka yang berlatar belakang pendidikan ilmu-ilmu ekstakta dan ekonomi. Latar belakang seperti itu menyebabkan fikiran mereka penuh dengan hitungan-hitungan matematik dan ekonomis yang rasional dan tidak ada waktu untuk mengkaji Islam secara mendalam. Mereka mencukupkan diri dengan interpretasi keagamaan yang didasarkan pada pemahaman secara literal atau tekstual. Bacaan atau hafalan mereka terhadap ayat-ayat suci Al-Qur'an dan Hadits dalam jumlah besar memang mengagumkan. Tetapi pemahaman mereka terhadap substansi ajaran Islam lemah, karena tanpa mempelajari pelbagai penafsiran, kaidah-kaidah *ushul fiqh,* maupun variasi pemahaman terhadap teks-teks yang ada.

Secara filosofis, fenomena radikalisme dan pluralisme agama merupakan persoalan yang berhubungan dengan pengalaman inti (*core experience*), memori kolektif (*collective memory*) dan penafsiran (*interpretation*) agama.[60]Dalam konteks keagamaan, nampaknya istilah radikalisme hingga kini belum ada kesepakatan mengenai istilah yang tepat untuk menggambarkan gerakan radikal.[61] Oliver Roy dalam

---

[60]J.B. Banawiratma, SJ., "Bersama Saudara-Saudari Beriman Lain: Perspektif Gereja Katolik", dalam *Dialog: Kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Dian Interfidei, 1993), h. 17.

[61]Banyak ilmuwan yang menyamakan istilah radikalisme agama dengan fundamentalisme (*ushûliyyûn*), "kaum Islamis" (*islâmiyyûn*), "kaum otentik atau asli" (*ashliyyûn*), "pengikut para sahabat utama (*salafiyyûn*), "militant" atau bahkan "neo-fundamentalisme", karena memiliki kemiripan-kemiripan tertentu yang menyerupai ciri-ciri dalam radikalisme. Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam,*(jakarta: Logos, 1999), h. 109.

bukunya *The Failure of Political Islam* (1994) menyebut gerakan Islam yang berorientasi pada pemberlakuan syariat Islam sebagai Islam Fundamentalis, yang ditunjukkan dengan gerakan Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, Jami'ati Islami dan Islamic Salvation Front (FIS).[62] John L. Esposito lebih memilih menggunakan istilah revivalisme Islam atau aktivisme Islam, yang memiliki akar tradisi Islam.[63] Sementara itu. Muhammad Abid Al-Jabiri menggunakan istilah ekstremisme Islam. Kelompok Islam ekstrem biasanya mengarahkan permusuhan dan perlawanannya kepada gerakan-gerakan Islam "tengah" atau "moderat". Karena itu, Al-Jabiri menyebutkan bahwa musuh sejati Islam ekstrem adalah Islam moderat. Al-Jabiri menunjukkan perbedaan dari gerakan Islam ekstrem di masa kontemporer ini. Gerakan-gerakan ekstemis masa lalu mempraktikkan ekstremisme pada tatanan akidah, sedangkan gerakan-gerakan ekstrem kontemporer menjalankannya pada tataran syariah dengan melawan mazhab-mazhab moderat.[64]

Untuk lebih memperjelas fenomena radikalisme agama, kerangka yang diberikan sosiolog agama, Martin E. Marty, dengan beberapa modifikasi, agaknya cukup relevan diterapkan untuk melihat gejala "kekerasan atas nama agama". Menurutnya, ciri yang utama adalah *oppositionalism* (paham perlawanan), yakni paham perlawanan terhadap ancaman yang dipandang membahayakan eksistensi agamanya, apakah dalam bentuk modernitas atau modernisme, sekularisasi,

[62]Oliver Roy. *The Failure of Political Islam* (London: I.B. Tauris & Co. Ltd., 1994), h. 2-4.

[63]John L. Esposito, *The Islamic Threat Myth or Reality?* (Oxford: Oxford University Press, 1992), h. 7-8.

[64]Muhammad Abid Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001), h. 139-149.

dan tata nilai Barat pada umumnya.[65] Sikap melawan atau berjuang (*fight*) dilakukan, di antaranya dengan melawan kembali (*fight back*) kelompok yang mengancam keberadaan atau identitas yang menjadi tatanan hidup; berjuang untuk (*fight for*) menegakkan cita-cita yang meliputi persoalan hidup secara umum, seperti keluarga atau institusi sosial; berjuang dengan (*fight with*) kerangka nilai atau identitas tertentu yang berasal dari warisan masa lalu maupun kontruksi yang baru; berjuang melawan (*fight against*) musuh-musuh tertentu yang muncul dalam bentuk komunitas atau tata sosial keagamaan yang dipandang menyimpang; dan terakhir, mereka melakukannya dalam kerangka perjuangan atas nama (*fight under*) Tuhan.[66]

Radikalisme dan terorisme adalah dua paham atau ideologi yang tidak dapat dipisahkan, karena terorisme sendiri adalah anak kandung radikalisme. Radikalisme dalam sejarah paham keagamaan sering dipicu oleh paham fundamentalisme[67]dalam kehidupan keagamaan yang

---

[65]Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam…., op. cit.*, h. 109

[66]Bahtiar Effendi dan Hendro Prasetyo, *Radikalisme Agama* (Jakarta: PPIM-IAIN, 1998), h. xix.

[67]Istilah Fundamentalisme, pada awalnya, dimunculkan oleh kalangan akademisi Barat sendiri dalam konteks sejarah keagamaan dalam masyarakat Barat sendiri. Fundamentalisme, karenanya, adalah reaksi dan negasi terhadap modernisme. Fundamentalisme dianggap sebagai aliran yang berpegang teguh pada "fundamen" agama melalui penafsiran terhadap kitab suci agama itu secara rigid dan literalis. Lihat"Fundamentalism", dalam The Oxford English Dictionary[1988]. Sementara menurut Garaudy, ada banyak ciri yang diidentikkan dengan kaum fundamentalis, misalnya; menolak perubahan, intoleransi, tertutup, kekakuan mazhab, keras, tunduk kepada turâts (tradisi), kembali ke belakang, dan menentang pertumbuhan dan perkembangan. Secara definitif istilah fundamentalisme tidak ada bedanya antara fundamentalisme dalam agama maupun dalam politik. Di sini fundamentalisme merupakan keimanan yang kuat, tidak goyah, dan bisanya menganut satu kepercayaan yang bersumber dari nash-nash suci.Roger Garaudy,*al-Ushûliyyah al-Mu'âshirah;*

menyebabkan terjadinya ekskluvisme dalam pergaulan sosial. Jika radikalisme teraktualisasikan dalam bentuk interaksi sosial politik kenegaraan, maka akan memicu terjadinya gerakan ekstrimisme dalam bentuk gerakan terorisme. Akar kata terorisme adalah teror. Teror dalam bahasa Arab disebu الارهاب yang berarti "menakut-nakuti". Terorisme dalam pengertian perang adalah serangan-serangan terkoordinasi yang bertujuan membangkitkan perasaan teror (takut), yang tidak mengikuti tatacara peperangan, justru terorisme dilakukan dengan cara tiba-tiba dengan terget korban yang acak. Terorisme dalam pengertian global adalah tindakan kekerasan yang menimbulkan korban kematian massif bagi warga sipil dengan melakukan pengeboman atau bom bunuh diri.[68]

Kemunculan gerakan-gerakan radikal dan terorisme secara sporadis di berbagai belahan dunia tidak muncul dari ruang kosong. Bila ingin dicari akar masalah dari munculnya gerakan-gerakan ini maka maka kita harus mencari sebab utamanya secara cermat, hati-hati dan adil. Cermat dalam arti kita jangan sampai terjebak dalam mengurai asal-usul gerakan terorisme dengan menyalahkan atau menuduh kelompok lain secara membabi buta. Hati-hati karena isu terorisme menjadi isu yang sangat sensitif, dan adil dalam arti kita harus bisa mendudukkan persoalan terorisme ini secara proporsional, sehingga tidak merugikan orang atau kelompok yang tidak bersalah.

Kenyataan yang muncul di tengah masyarakat internasional sekarang ini adalah sikap gegabah kebanyakan orang yang menuduh Islam sebagai biang keladi munculnya

---

Asbabuha Wa Madhahiruha,(Paris: Dar Alfain, 1992), h. 13.

[68]http://www.jejakislam.com/2014/02/pengertian-terorisme-radikalisme-dan-bom-bunh-diri.html

gerakan terorisme. Hanya karena ada sekelompok kecil manusia yang mengaku sebagai muslim dan melakukan tindakan-tindakan terorisme, maka Islam pun kemudian dianggap sebagai ancaman bagi ketentraman dan kedamaian umat manusia di seluruh dunia. Mereka yang tidak memiliki pemahaman yang benar tentang Islam, akan sangat mudah menerima pandangan-pandangan atau stigma negatif yang disebarkan oleh pihak yang tidak menyukai Islam. Oleh karena itu, perlu diupayakan sebuah tindakan kongkret berupa sosialisasi tentang Islam yang sejati ke seluruh masyarakat internasional.

Lahirnya berbagai kekacauan yang mengguncang tatanan dunia saat ini, sesungguhnya sangat tidak adil jika diasumsikan sebagai upaya "fundamentalisme Islam" untuk mengkonstruksi satu tatanan dunia baru sebagai pengganti tatanan dunia Barat. Sangat tidak fair jika memposisikan Islam sebagai "si tertuduh" dan biang keladi berbagai kekacauan dan ekstremisme atau terorisme yang ada saat ini. Siapapun yang ingin mengidentifikasi dan menganalisis berbagai gejala terorisme atau ekstremisme harus mampu membedakan antara Islam sebagai sebuah agama dan peradaban dengan Islam sebagai ideologi politik. Islam sebagai agama dan peradaban adalah satu hal, sedangkan Islam sebagai ideologi politik adalah hal lain. Menyamakan keduanya bukan hanya sebuah kebodohan tetapi sekaligus menandakan ketidakpahaman seseorang terhadap Islam.

Ideologi, apapun bentuknya, adalah kekuatan penggerak yang mendekonstruksi setiap tatanan kehidupan yang statis dan pembebas dari setiap bentuk ketertindasan yang menimpa manusia. Ali Shari'ati secara apik menguraikan hubungan antara agama dengan ideologi dan sisi yang menjadi pembeda antara keduanya. Menurutnya, agama pada dasarnya terdiri

dari dua macam. Jenis pertama adalah agama sebagai ideologi, sedangkan jenis yang kedua adalah agama sebagai kumpulan tradisi, konvensi sosial, atau sebagai semangat kolektif suatu kelompok.[69]

Meskipun mungkin benar bahwa sebagian tindakan terorisme dilakukan oleh para fundamentalis yang menjastifikasi gerakannya sebagai *jihad fi sabilillah*, namun konsep jihad sendiri harus dipahami secara komprehensif. Pertanyaan penting yang dapat diajukan kepada peganjur radikalisme atau terorisme yang nota bene beragama Islam itu adalah apakah benar tindakan mereka itu jihad seperti yang dianjurkan oleh Islam? Jangan-jangan para teroris yang mengaku berjihad itu tidak memahami makna jihad yang sebenarnya. Mereka hanya tahu kulitnya saja, tanpa mengetahui isinya. Lebih berbahaya lagi, kalau ternyata apa yang mereka sebut sebagai jihad itu ternyata adalah upaya penyelewengan dari nash al-Qur'an dan al- hadis.

Dalam al-Qur'an dan hadis memang terdapat beberapa ayat dan matan hadis yang memerintahkan umat Islam untuk berjihad. Namun demikian, ayat dan matan hadis yang berkaitan dengan konsep jihad atau peperangan seringkali ditafsirkan secara serampangan. Penafsiran secara subyektif dan jauh dari metode ilmiah inilah yang kemudian menjadi jastifikasi sekaligus stimulus bagi banyak gerakan (*harakah*) politik Islam yang pada gilirannya justru mencoreng wajah umat Islam secara keseluruhan. Dari sinilah kemudian muncul gerakan-gerakan yang mempolitisir agama yang pada hakekatnya bertentangan dengan substansi agama (*maqashid al-syari'ah*) itu sendiri dan kepentingan politik sekaligus.

---

[69]Ali Shari'ati, *Ideologi Kaum Intelektual: Suatu Wawasan Islam,* disunting oleh Syafiq Basri dan Haidar Bagir, (Bandung: Mizan, 1993), Cet. Ke-5, h. 80.

Selanjutnya, agama, menurut hasil beberapa penelitian, dianggap menjadi faktor pemicu adanya konflik di masyarakat. Meski demikian, jangan dipahami bahwa itu terjadi semata-mata karena factor ajaran agama, melainkan karena pemahaman yang keliru dan reduktif-distortif, serta karena ada faktor-faktor lain, seperti sosial, ekonomi dan politik. Pemahaman agama juga tidak bisa berdiri sendiri. Faktor sosial, lingkungan, pendidikan dan politik ikut andil dalam mempengaruhi pemahaman keagamaan seseorang.

Pemahaman keagamaan ternyata tidak lepas dari pengaruh lain. Lingkungan akan mempengaruhi pemahaman keagamaan seseorang. Demikian pula pendidikan, orang yang berpendidikan tinggi berbeda memahami agama dengan orang yang berpendidikan rendah. Dan kondisi politik juga dapat mempengaruhi pemahaman keagamaan, karena agama adalah alat yang efektif dalam menggerakkan kepentingan politik guna mencapai tujuan tertentu.

Tabel ini menggambarkan hubungan agama, konflik, social budaya dan politik.

Lingkungan, Pendidikan, dan Politik	Konflik, Radikal-Terorisme
Pemahaman Keagamaan	Sosial, Ekonomi, Politik

Dari kerangka teori tersebut dapat ditarik hipotesa bahwa, *pertama*, pemahaman keagamaan seseorang tidak bisa dilepaskan dari kondisi lingkungan, pendidikan dan politik. *Kedua*, dengan demikian sikap toleransi dapat dikembangkan melalui faktor keagamaan ketika ketiga faktor; lingkungan, pendidikan dan politik mendukung.

Secara umum, fenomena realitas pemahaman agama memiliki dua sisi yang bertentangan sekaligus. Di satu sisi, agama mempunyai kekuatan yang luar biasa dalam menyatukan manusia dari berbagai latar belakang etnik budaya, tapi di sisi lain agama juga menjadi potensi "pemicu" konflik yang sangat efektif. Di sinilah terlihat betapa pemahaman agama bisa mendorong konflik, tindakan radikalisme dan aksi terorisme yang pada gilirannya dapat merusak harmoni sosial.

BAB II

DOKTRIN AJARAN FUNDAMENTALISME, RADIKALISME DAN TERORISME

Pola ideologis yang digunakan oleh kelompok fundamentalisme, radikalisme dan adalah pemahaman ajaran agama secara praktis, tekstualis dan rigid, tanpa adanya pemahaman Islam secara epistemologis yang memadai, mereka menggunakan pemahaman absolutisme agama tanpa mempertimbangkan aspek budaya dan nilai historistik masyarakat. Para pengikut jaringan terorisme biasanya mengalami 'cuci-otak' dengan pemahaman agama yang mekanistik dogmatik, sama seperti rumus-rumus eksakta, yang kering dari kearifan dari pengalaman keagamaan, corak-corak kultural, nilai-nilai historistik dan dinamika perkembangan keilmuan Islam yang mengandung tradisi, kearifan lokal maupun kearifan harmoni sosial. Mereka memaksakan dogma-dogma dan doktrin-doktrin itu untuk diterapkan di tengah-tengah masyarakat tanpa mempertimbangkan budaya dan nilai hisroristik yang ada.

Berikut ini akan dielaborasi beberapa doktrin ajaran kelompok fundamentalisme, radikalisme dan terorisme yang dikembangkan oleh empat kelompok gerakan, karena dalam tilikan sementara, empat gerakan ini yang tampaknya

mewarnai gerakan Islam paling penting di dunia Islam, termasuk di Indonesia, yaitu gerakan Wahabiyah dengan *al-Tajdid*-nya, Jama'ah Islamiyah dengan *"al-Hakimiyah"*-nya, gerakan Quthubisme dengan doktrin *"al-Takfir wa al-Hijrah"*-nya, dan Hizbut Tahrir dengan dokterin *al-Khilafah*-nya.

A. Tajdid/Pembaharuan (Puritanisme)

Secara teoretis-ideologis, bahwa gagasan *"puritanisme"* mendapatkan momentum di tangan Muhammad bin 'Abd. al-Wahhâb,[70] seorang ulama yang berasal dari kampong Najd, di Saudi Arabia, dan pengikutnya *(Wahâbiyah)*. Secara substantif, ajaran yang dikembangkan Muhammad bin 'Abd. al-Wahhâb, yang secara substantif, menceriminkan ajaran tentang (1) memerangi segala bentuk *syirik, khurafat* dan *bid'ah* (2) menerapkan literalisme yang ketat dan menjadikan teks sebagai satu-satunya sumber otoritas yang sah, dan (3) menampilkan permusuhan yang ekstrem terhadap intelektualisme, mistisisme, dan semua perbedaan sekte dalam

[70]Muhammad bin Abd al-Wahhb, seorang ulama rujukan kelompok *Wahabbiyah*. Lahir tahun 1115 H (1701 M) di *Uyainah (Najd), Riyadl*, ibukota Arab Saudi, dan bersaudara kandung dengan Sulayman bin 'Abd. Al-Wahab. Semasa kecil, Muhammad bin Abd al-Wahhb diajak oleh ayahnya ke tanah suci Mekkah untuk menunaikan haji, dan menetap di Makkah, sementara ayahnya kembali ke *Uyainah*. Belajar di Madinah, pada dua orang ulama yaitu Syeikh Abdullah bin Ibrahim bin Saif al-Najdi dan Syeikh Muhammad Hayah al-Sindi. Ketika berada di Madinah, ia melihat banyak umat Islam yang tidak menjalankan *syari'ah* dan berbuat *syirik*, seperti mengunjungi makam Nabi atau makam seorang tokoh agama, kemudian memohon sesuatu kepada kuburan dan penguhuninya. Hal inilah yang membuatnya semakin terdorong untuk memperdalam ilmu tauhid yang murni *('aqidah salafiyah)*, dan berjanji akan berjuang dan bertekad untuk mengembalikan *aqidah* umat Islam kepada akidah Islam yang murni (*tauhid*), jauh dari sifat *khurafat*, *tahayul*, atau *bid'ah*. Lihat. http://id.wikipedia.org/wiki/Muhammad_bin_Abdul_Wahhab. Diakses pada 13 Mei 2015, jam 10.30.

Islam.[71] Bagaimana pun, pikiran *Wahâbiyah* seperti ini dan sering menjadi argumen ideologis mereka dan sering (pula) menimbulkan ketegangan di tengah-tengah masyarakat dan mengusik realitas tradisi yang telah berkembang.

Selanjutnya, *Wahâbiyah* juga menegaskan (1) yang boleh dan harus disembah hanyalah Tuhan semesta, dan oleh sebab itu, setiap orang yang menyembah selain Tuhan adalah *musyrik* sehingga sah dibunuh; (2) sebagian besar umat Islam diyakini bukan lagi penganut faham *tauhid*. Alasannya, mereka telah terjerumus ke dalam kubang meminta pertolongan kepada selain Tuhan, melainkan kepada *syekh* atau *wali* dan dari kekuatan *ghoib*. Muslim yang demikian ini, bagi *Wahabisme* juga termasuk dalam golongan *musyrik* dan tentu saja *halal* dibunuh; (3) menyebut nama Nabi, *syeikh* atau malaikat sebagai perantara dalam *do'a* juga dapat dikategorikan telah berbuat ke-*musyrikan*; (4) meminta *syafa'at* selain Allâh juga termasuk *syirik*; (5) muslim yang ber-*nazar* kepada selain Allâh juga termasuk *musyrik*; (6) memperoleh pengetahuan selain dari *al-Qur'ân, al-Hadits* dan *al-Qiyas* (analogi) merupakan kekafiran; (7) tidak mempercayai *qoda'* dan *qadar* termasuk dari ke-*kafir*-an; dan, (8) menggunakan *takwil* dalam menafsirkan *al-Qur'ân* termasuk kafir."[72]

Logika berpikir yang dikembangkan oleh Wahabi telah menuntun mereka menjadi kelompok yang suka memberikan *"stigma negatif"* terhadap intelektualimse Islam, seperti *tasawuf Islam* dan para pelopornya, seperti Ibnu 'Arabi, dan Ibnu Faridl, begitu sempurna, sebagaimana terdeteksi dalam ungkapan mereka berikut ini.

---

[71]M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, (Jakarta: Erlangga, 2005), h. 66

[72]Harun Nasution, *"Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan"*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1998), h. 26

من أعظم الناس ضلالا، متصوفة في معكال وغيره، مثل ولد موسى بن جوعان، وسلامة بن مانع وغيرهما، يتبعون مذهب ابن عربي، وابن الفارض؛ وقد ذكر أهل العلم: أن ابن عربي من أئمة أهل مذهب الاتحادية، وهم أغلظ كفرا من اليهود والنصارى، فكل من لم يدخل في دين محمد ويتبرأ من دين الاتحادية، فهو كافر بريء من الإسلام، ولا تصح الصلاة خلفه، ولا تقبل شهادته.[٧٣]

"Kesesatan terbesar umat adalah mengikuti kalangan sufi adalah pandangannya tentang kelahiran Musa bin Ju'an, Salamah bin Mani' dan selainnya, mengikuti mazhab Ibnu 'Arabi, Ibnu Faridl. Menurut ulama, Ibnu 'Arabi adalah penganut paham ittihadiyah, dan itu lebih kafir dari Yahudi dan Kristen. Setiap orang yang tidak mengikuti Islam dan tidak melepaskan diri dari paham ittihadiyah, adalah kafir dan keluar dari Islam, shalat dibelakang mereka menjadi tidak sah, dan tidak diterima syahadah-nya."

'Abd. al-Wahhâb dengan memanipulasi data tentang tasawwuf Ibnu 'Arabi, dia bertopeng dengan menyebut kata 'ulama', yang seakan-akan seluruh para ulama' tidak senang dengan pemikiran Ibnu 'Arabi. Disadari bahwa ada sebagian 'ulama' yang tidak setuju dengan Ibnu 'Arabi (terutama Ibnu Taimiyah dan kelompok ulama' yang sejalan dengan pikirannya), dan, memang Ibnu Taimiyah, pernah berkata.

---

[73] *Dar al-Sanniyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t,th), Juz. 13:, h. 51.

ولما كانت أحوال هؤلأ شئطانية كانو مناقضين للرسل صلوة الله تعالى وسلامه عليهم كمايوجد فى كلام صاحب (الفتوحات المكية) و (الفصوص) وأشباه ذالك. يمدح الكفار مثل قوم نوح وهود وفرعون وغيرهم ويتنقص الأنبياء كنوح وإبرهيم ...نوراهوى سومو[٧٤]

Kritik Ibnu Taimiyah tersebut, menurut hemat penulis, karena dan tampaknya, Ibnu 'Arabi dalam pandangan Ibnu Taimiyah telah melakukan penafsiran yang tidak sesuai dengan *nash* literal al-Qur'an. Karena, sejauh yang bisa dilihat dalam *al-Majmu'*-nya, Ibnu Taimiyah ketika mengoreksi pandangan teosofisme Islam, termasuk Ibnu 'Arabi, selalu merujuk kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Bisa jadi, kritik tersebut lebih disebabkan adanya perbedaan cara menafsirkan al-Qur'an dan al-Sunnah yang berkaitan dengan ajaran-jaran sufistik. Perlu ditegaskan di sini, dalam pernyataan di atas, tampak jelas Ibnu Taimiyah "menuduh" Ibn 'Arabi sebagai orang yang mengecam para Rasul. Menurut penulis, sesungguhnya Ibnu 'Arabi tidak pernah mengecam para rasul, sebab dalam *Kitab Taj al-Tarajim*, justru Ibnu 'Arabi memandang para Rasul sebagai sumber pengetahuan. Ibnu 'Arabi, berkata:

لمحو قلحا رظنع ضوم مهف ضرلأا ىف للها عافلخ لسرلا كردق فرعاف ةيلاولا باحصأو ةفرعلا.[٧٥]

[74]Ibn Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa*, Xi (al-Manshurat: Dar al-Wafa', 2005), h. 133.

[75]Ibn 'Arabi, *Kitab Taj al-Tarajim*, (Ttp.: Tp., Tt.), h. 62.

Meskipun banyak yang mengeritik Ibn ‘Arabi, tetapi harus diakui banyak para sarjana muslim maupun nonmuslim yang memujinya. Bahkan, dengan teori *wihdah al-wujud* inilah yang mampu mempengaruhi sajana Barat dan kagum kepadanya. Nawaf al-Jarrah, berkata:

ى ف رهظي لم دوجولا ةدحوب لوقلا نأ ىلع دقعني عاجملإا داكي
برغلا نم ه ٦٢٨ ماع برع نبإ دي ىلع لاإ ةملكتلا هتغيص
قرشتشلا قنتعإ دقو ينعبس نب قلحا دبع كلذكو قرشلا لىإ
ةيفسلفلا ةيفوصلا سرادلم عتتبم (سويش لابينسآ) ييناسلإا
نبإ ةسردلم ةيلوأ ةروص تناكتي لاو يبرع نبإ ىلع ةقباسلا
ى ف فيوتلا ةرسم نبإ نع ثدحتف دوجولا ةدحو ى ف يبرع
ى ف فوصتلا ةفسلاف ىلع هئارأب رثأ فيكو ه ٣٨١ ماع
.سلدنلأا[76]

Sebenarnya, ‘Abd. al-Wahhâb, bukan hanya tidak senang kepada tasawwuf dan arsiteknya, tetapi juga telah mengecam pra *ulama* dan ilmu *fiqh* dan dipandangnya sebagai ilmu yang tidak layak untuk dipelajari. Hal ini terlihat ketika dia menfasirkan surat *al-Taubah* (31) dan *al-An’am* (112-113), dengan kata-kata.

(اِتَّخَذُوْا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُوْنِ اللهِ)(التوبة :٣١)

[76]Nawaf al-Jarrah, “al-Muqaddimah”, dalam Ibn ‘Arabi, *Tanazzul al-Amlak fi Harakah al-Aflak*, (Bairut: Dar Sadar, tt), h. 8.

فسرها رسول الله صلى‌الله عليه وسلم والأئمة بعده بهذا الذي تسمونه الفقه وهو الذي سماه شرك واتخاذهم أربابا لا أعلم بين المفسرين فى ذلك اختلافا.والحاصل أن من رزقه الله العلم يعرف أن هذه المكاتب التي أتتكم وفرحتم بها وقرأتموها على العامة من عندهؤلاء الذين تظنون أنهم علماء كما قال تعالى (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ ٱلإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا) الى قوله وَلِتَصْغَى إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لاَيُؤْمِنُونَ بِالْأَخِرَةِ) (الأنعام : ١١٢-١١٣) لكن هذه الأيات ونحوهاعندكم من العلوم المحجورة.[٧٧]

Sungguh sangat tidak dimengerti jalan pikiran ʿAbd. al-Wahhâb di atas, bagaimana mungkin dia menganggap *fiqh* sebagai ilmu yang "tidak berguna"? Sungguh, ini sebuah cerminan dari "tafsir kekerasan." Bisa jadi, cara berpikirnya ini karena ketidaksukaannya terhadap *fiqh*, yang memang sejak awal ʿAbd. al-Wahhâb, dan juga tidak ahli dalam *fiqh,* dan malas mempelajarinya. Dijelaskan, bahwa ayahnya sangat marah kepada ʿAbd. al-Wahhâb, karena dia malas berlajar *fiqh*. Dan, ayahnya pun menyarankan kepada teman-temannya, agar tidak terlalu dekat bergaul dengannya,[78] karena sikap buruknya yang suka menyalahkan orang lain. Akibat sikap kritis yang tidak dimiliki oleh para pengikutnya, maka sesungguhnya mereka telah menjadikan ʿAbd. al-Wahhâb,

[77]Majmu'ah Rasail wa Masa'il Ulama Najd al-A'lam Min ʿAshri al-Syaikh Muhammad bin ʿAbd. Al-Wahhab Ila ʿAshrina Haza.

[78]Idrus Ramli, "Sejarah Munculnya Wahhabi" dalam Slide, 5.

sebagai sesembahannya, sebagaimana yang suka dikritik oleh ʻAbd. al-Wahhâb sendiri.

Maka, dengan cara yang ekstrim dan emosional inilah, tidak jarang, dan bahkan dapat dikatakan, bahwa secara teoretis-ideologis penyulut dan penyebar api fundementalisme-radikalisme yang paling sempurna adalah Wahabi. Karena itu, disadari atau tidak, langsung atau tidak, Wahabi telah melahirkan anak-anak kandung fundamentalisme-radikalisme di beberapa negara, seperti di Negeria Utara,[79] wilayah Afrika Barat, Guinea, Senegal, dan Mali.[80] Tidak diragukan lagi, ʻAbd al-Wahhab dengan kaum *Wahabiyah* bisa dikatakan sebagai gerakan fundamentalisme Islam pertama yang berdampak panjang dan luas, tidak terkecuali yang menyebar di Indonesia.[81] Karena itu, dan bagaimana pun, model-model logika dan cara berpikir yang suka menyalahkan orang yang berbeda pendapat dengannya, melakukan kekerasan, dan suka meng-*kafir*-kan orang lain, bukanlah cerminan dari sikap kaum *salafi*. Bagaimana pun, kaum *salafi* sangat menyadari adanya perbedaan, dan menghargai perbedaan yang terjadi. Maka, sangat beralasan untuk tidak meletakkan kata *salafi,* dipundak kaum Wahhabi. Karena *Salafi*, adalah hadir untuk memberikan solusi. A. Rubaidi mengurainya, dengan kata-kata.

> "Bahwa *Salafi* atau *Salafisme*, secara subtantif adalah suatu orientasi pemikiran yang berusaha mengembalikan

---

[79]Lihat. Amel Boubekeur *"Salafism and Radical Politics in Postconflict Algeria"* in Carnegie PAPERS For International Peace, Washintons DC, Moscow, Brussel, Beijing, Beirut, Number 11 September 2008.

[80]M. Maftuh Abegeriel dan Ibida Sitaba, "Fundamentalisme Islam: Akar Teologis dan Politis", dalam A. Maftuh Abegebriel dkk. *Negara Tuhan The Thematic Encyclopedia*, (Yogjakarta: SR-Ins Team, 2004), h. 513-514.

[81]*http://makalahlaporanterbaru1.blogspot.com/2012/04/fundamentalisme-radikalisme-dan.html*

pemahaman doktrin Islam kepada sumber otentiknya, yaitu al-Qur'an, kehidupan nabi Muhammmad saw. dan generasi awal umat Islam. Bagaimana pun, *Salafisme* mengedepankan gagasan mengenai perlunya umat Islam merujuk kepada periode generasi awal umat Islam untuk menemukan inspirasi dan solusi dari kompleksitas masalah yang dihadapi masyarakat Islam kontemporer. Namun, lambat laun, pemakaian istilah Salafi ini, telah mengalami deviasi setelah dalam prakteknya, cara-cara dalam melakukan purifikasi dilakukan dengan cara-cara militant, kekerasan dan radikal.[82]

Perlu ditegaskan disini, bahwa kata *"Salafi"* berasal dari akar kata *salafa-yaslufu-salafan/sulufa* yang berarti generasi terdahulu atau orang-orang yang hidup sebelum zaman kita. Bentuk plural dari kata *Salafi* sendiri adalah *Salafiyun* atau *Salafiyin*, sedangkan kelompok yang mengikuti ajaran paham *Salafi* disebut juga dengan *Salafiyah*. Sedangkan secara terminologi *al-Salaf* dapat dimaknai sebagai generasi tiga abad pertama sepeninggal Rasulullah yakni para sahabat, para *tabi'in* (pengikut nabi setelah masa sahabat) dan *tabi' at-tabi'in* (pengikut Nabi setelah masa *tabi'in*). Abu Umar Basyir mengkategori salaf adalah mereka yang termasuk tiga generasi pertama dari umat Islam; *sahabat Nabi* (mereka yang bertemu dan hidup di masa nabi saw.), *tabi'in* (mereka yang hidup dimasa sahabat dan wafat sebagai muslim) dan *tabi'ut tabi'in* (mereka yang hidup di masa *ta'bin* serta wafat sebagai muslim).[83] Menurut Ibnu Taimiyah bahwa istilah *Salafi* berarti orang yang mengikuti mereka para *sahabat, tabi'in, dan tabi'it tabi'in* dalam memahami agama sebagai mana yang mereka pahami. Sedangkan kata *Salafiyah* dapat diartikan sebagai

[82]A. Rubaidi, *"Radikalisme Islam Nahdlatul Ulama; Masa Depan Moderatisme Islam di Indonesia"* (Yogyakarta: Legung Pustaka, 2007), h. 59

[83]Abu Umar Basyir, *Ada Apa Dengan Salafi Jawaban atas tuduhan dan Koreksi Terhadap Istilah Salaf, Salafi dan Salafiyah,* (Solo: Rumah Dzikir, tt), h. 138.

khazanah ilmu yang bersumber dari pemahaman secara mendalam terhadap ajaran *Salaf al-Shalih*.[84]

Ada sedikit berbeda dengan definisi di atas walupun yang pada subtansinya sama, yakni pendapat Shâlih al-Fauzan, ia memberikan definisi *salaf* adalah *hizb Allâh* "golongan Allâh" Salaf berafiliasi kepada al-Kitab dan al-Sunnah serta kepada para sahabat mereka menjadi *hizb Allâh*. Barangsiapa menyelesihi *Salaf,* maka mereka adalah golongan-golongan sesat lagi menyimpang. Maksud dari definisi ini, bahwa *salaf* itu adalah orang yang selalu mengikuti petunjuk al-Qur'ân dan Sunnah Nabi Muhammad saw. dengan mengikuti sahabat, maka mereka inilah yang disebut *hizb Allâh* (golongan Allâh) dan siapa saja yang menyalahi kelompok *hizb Allâh* maka mereka termasuk orang sesat.[85]

Pokok-pokok ajaran sebagaimana dijelaskan di atas, terlahir dari gagasan utama Muhammad bin 'Abd. al-Wahhâb, yang dalam pandangannya bahwa umat Islam telah melakukan kesalahan dengan penyimpangan dari ajaran Islam yang lurus, dan untuk meluruskannya, menurutnya, adalah hanya dengan kembali ke satu-satunya agama yang benar dan mereka akan diterima dan mendapat *ridha* dari Allâh. Dan sebagai solusinya, menurut mereka, adalah maka harus mengikuti *manhâj salaf,* karena "bahwa *manhâj salaf* merupakan satu-satunya *manhâj* yang shahih, dan yang harus diikuti di dalam memahami *dinul Islam* ini, karena (1) *manhâj salaf* adalah *manhâj* yang benar dan berada di atas jalan yang lurus; (2) mengikuti selain *manhâj salaf* berarti menentang Rasul Allâh saw. yang berakibat akan diberi keleluasaan untuk bergelimang di dalam kesesatan dan tempat kembalinya adalah

[84]Syeikh Islam Ahmad bin Taimiyah, *"Majmu' Fatwa"*, jilid XVII (Majlis Islam al-Asiyun: Lajnah Dakwah wa al-Ta'lim, 1997), h. 205.

[85]TIM Jazera, *"Syubhat Salafi"* (Solo: Jazera, 2011), h. 17.

Jahannam (3) orang-orang yang mengikuti *manhâj salaf* dengan sebaik-baiknya, pasti mendapat *ridha* dari Allâh dan tempat kembalinya adalah surga yang penuh dengan kenikmatan, kekal abadi di dalamnya; (4) *manhâj salaf* adalah *manhâj* yang harus dipegang erat-erat, tatkala bermunculan pemahaman-pemahaman dan pendapat-pendapat dalam memahami Islam, sebagaimana yang diwasiatkan oleh Rasul Allâh (5) orang-orang yang mengikuti *manhâj* mereka adalah sekelompok dari umat ini yang senantiasa tampil di atas kebenaran, dan senantiasa mendapatkan pertolongan dan kemenangan dari Allâh swt. (6) orang-orang yang mengikuti *manhâj Salaf*, mereka adalah golongan yang selamat dikarenakan mereka berada di atas jalan yang ditempuh oleh Rasul Allâh dan para sahabatnya.[86]

Dengan semangat puritan, 'Abd al-Wahhâb hendak membebaskan Islam dari semua perilaku yang telah menggerogotinya dan (1) umat Islam telah meninggalkan sunnahnya dan tidak memperaktekkannya dalam kehidupan sehari-hari, meremehkannya, munculnya sikap sombong terhadap sunnah; (2) menyebarnya sejumlah hadits yang lemah dan palsu dikalangan umat Islam; (3) munculnya berbagai *bid'ah* dikalangan muslim; (4) taklid buta kepada mazhab tertentu; (5) munculnya fatwa Islam tanpa pengetahuan atau dalil; (6) berakhirnya penerapan *syari'ah* (hukum Islam) diseluruh negeri-negeri Islam dan diganti oleh ideologi dan hukum orang-orang kafir.[87] Penjelasan di atas didasarkan pada tiga kaidah dasar dalam ajaran *Wahabiyah* yaitu; *pertama*, mendahulukan *Syara' (nash)* atas akal; *kedua,* menolak *ta'wil*

[86]Lihat http://www.asysyariah.com diakses pada tanggal 26 Mei 2015.
[87]Imdadun Rahmat, *Arus Baru*..h. 66-67.

teologi *(al-Ta'wil al-Kalami)*; dan *ketiga*, mengutamakan ayat-ayat al-Qur'ân sebagai dalil.[88]

Dengan demikian, tampak jelas bahwa *Wahabiyah*, memperlihatkan "kebencian intelektual" yang luar biasa terhadap semua bentuk *intelektualisme, mistisme,* dan *sektarianisme* di dalam Islam, dengan memandang semua itu sebagai inovasi yang menyimpang yang telah masuk ke dalam Islam karena adanya pengaruh-pengaruh dari luar Islam. Berdasarkan alasan-alasan tersebut, maka tujuan dakwah *Salafi Wahabiyah* antara lain (1) mengajak untuk kembali kepada *al-Qur'an* dan *al-Sunnah* yang otentik dan mengembalikan pemahaman atas keduanya, sesuai dengan pemahaman dan praktek kaum *Salaf*; (2) mengingatkan kaum muslim untuk membersihkan kehidupan mereka dari segala bentuk *syirik, bid'ah,* filsafat atau pemikiran lain yang tidak dikenal dalam ajaran-ajaran Islam yang esensial dan murni; (3) membersihkan sunnah dari hadits-hadits yang lemah dan palsu; (4) mendidik kaum muslim untuk tunduk kepada agama yang benar, bertindak sesuai ajaran-ajarannya dan membekali dirinya dengan moral dan etik; (5) bekerja keras untuk menghidupkan kembali pemikiran Islam dalam bingkai prinsip-prinsip Islam dan melawan ketaatan kepada mazhab dan fanatisme kepada golongan. Masalah ini menyebabkan pemisahan kaum muslim dari sumber-sumber Islam yang asli dan murni dan menjauhkan mereka dari persaudaraan yang sejati sesama muslim; (6) menghadirkan solusi Islam yang realistik bagi masalah kontemporer dan bekerja keras untuk mewujudkan jalan hidup yang benar dan membangun masyarakat Islam yang diatur oleh hukum Allah. [89]

---

[88]Sa'id 'Abdul Azim, *"Ibnu Taimiyah Pembaharuan Salafi dan Dakwah Reformasi."* Terj. Faisal Saleh dan Khoerul Amru Harahap (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005), h. 42-45

[89]Imdadun Rahmat, *Arus Baru..*,h. 67

Kaum *Wahabi*, bagaimana pun, cenderung menyikapi segala sesuatu yang tidak datang dari wilayah Arab sebagai sesuatu yang layak dicurigai, dan mereka percaya bahwa pengaruh-pengaruh non Islam itu berasal dari bangsa Persia, Turki dan Yaman. Menurut mereka, bahwa *sufisme* adalah sesuatu yang diimpor dari Persia, kepercayaan untuk menggunakan *tawassul* para wali dan memuja makam suci berasal dari Turki, rasionalisme dan filsafat adalah pengaruh Yunani.[90] Karena itu, menurut ʻAbd. al-Wahhâb dan pengikutnya, tradisi hukum-kecuali sedikit sekali hukum, seperti Ibnu Taimiyah (w. 728 H. / 1328 M.), yang sangat mereka hargai-sebagian besar telah merusak, dan penghormatan serta tunduk pada mazhab pemikiran yurisprudensial yang sudah mapan atau kepada para ahli hukum yang hidup di zaman itu merupakan suatu tindakan *bid'ah*.[91]

Gagasan-gagasan ʻAbd. al-Wahhâb dan pengikutnya ini, jelas merupakan suatu cerminan dari "perselingkuhan politik" dengan penguasa ʻArab Muhammad bin Sa'ud, sehingga dia lupa, disengaja atau tidak, hanya untuk mempertahankan politik mazhab-nya dengan logika memurnikan tauhid. Karena itu, tidak jarang para pemikir Islam melihat, bahwa ide pembaharuannya untuk menjadikan Islam sebagai solusi umat mengalami "kegagalan." Husayn Ahmad Amin, dalam analisisnya tentang pembaharuan Muhammad bin ʻAbd. al-Wahhâb, berkata.

> "Akan tetapi Muhammad bin ʻAbd. al-Wahhâb tidak menunjukkan pandangannya kepada posisi kaum muslimin dalam menghadapi peradaban modern seperti yang dilakukan oleh tokoh-tokoh sezaman dengannya di Mesir, yaitu

[90]Abou El-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan,* terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi, 2006), h. 62-63

[91]*Ibid.*, h. 63-64

Muhammad ʻAli. Dia hanya menumpukan perjuangannya pada masalah akidah dan ruh. Dalam mewujudkan pemikirannya, memerangi *bid'ah* dan mempertahankan keyakinan yang benar, tentu saja dia memerlukan dukungan kekuatan. Karena itu, dia membuat perjanjian dengan Muhammad bin Sa'ud, gubernur wilayah *al-Da'iyah* untuk menyebarkan dakwah dengan lidah dan pedang secara bersamaan. Maka, dalam waktu yang tidak lama, sang gubernur dan sang da'i dapat menempatkan dirinya sebagai penguasa atas *Makkah* dan *Madinah*, bahkan sebagian besar jazirah Arab."[92]

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa upaya gerakan untuk memberantas *bid'ah, khrafat* dan *takhayyul* yang dilakukan oleh ʻAbd. al-Wahhâb, tidak semata-mata untuk memberikan solusi bagi kehidupan umat secara konfrehensif, tetapi lebih merupakan sikap politik praktis dengan menggunakan "baju dakwah." Bahkan, penulis *Lam'a al-Sihab*, seperti dikutip Halla Fattah, secara tegas menyatakan, apa yang dilakukan Muhammad ʻAbd. al-Wahhâb, bukan untuk memurnikan agama, tetapi menciptakan "agama baru."

"… not only is the Wahhabi message *bid'a* (innovation) but its proponents were attempting to start an entirely new religion, and not to reform existing Islamic practices. Moreover, he claimed that this new religion was established to lead Muslims astray or, in the author's words: *Wa Inna Muhammad ibn ʻAbd. al-Wahhâb atâ bi-bidât kufran wa-qashada takfir al-muslimin* (and Muhammad ibn Abdul-Wahhab came with a message of innovation and unbelief, and aimed to make unbelievers of the Muslims).[93]

---

[92]Husayn Ahmad Amin, *Seratus Tokoh Dalam Sejarah Islam*, (Bandung: PT. Remaja Rodakarya, 2001), h. 270.

[93]Hala Fattah, 'Wahhabi' Influences, Salafi Responses: Shaikh Mahmud Shukri and The Iraqi Salafi Movement, 1745–1930 in *Journal of Islamic Studies,* Oxford Centre for Islamic Studies (2003). 14:2 127–148

Apa yang diungkapkan oleh penulis *Lama' al-Sihâb* tersebut, bahwa tujuan dibalik purifikasi adalah membangun "agama baru" adalah cukup beralasan. Karena dalam prakteknya, Muhammad bin 'Abd. al-Wahhâb, selain memvonis masyarakat yang tidak sejalan dengan dokterin mereka, sebagai sebuah penyimpangan yang pasti terhadap agama. Hal ini berarti bahwa hanya dia dan kelompoknya yang paling benar dan otoritatif dalam menjelaskan Islam.

Dengan demikian, tidak diragukan lagi bahwa eksistensi serta ajaran yang dibawa 'Abd. al-Wahhâb, yang kemudian dikembangkan oleh para pengikutnya, tidak semata-mata untuk merealisasikan kehangatan Islam sebagai agama yang mengajarkan kasih sayang, tetapi menyebarkan api belerang yang mematikan, peradaban dan tradisi-tradisi khazanah keislaman. Karena itu, adalah sulit untuk tidak menempatkannya sebagai sumber inspirasi terpenting dalam menggelorakan Islam fundamentalis-radikalis. Selain itu, dia juga mendapatkan dukungan baik secara politik maupun keuangan dari pemerintah Saudi, sebagai konvensasi atas kesediaannya berkolaborasi dengan Raja Ibnu Sa'ud.

Maka, adalah logis ketika Khalid Abou el-Fadl, menegaskan bahwa pemerintah Saudi telah mengekspor para pendukung mazhabnya hingga tahun 1970-an, namun ketika harga minyak melonjak tajam, bersamaan dengan penarikan Arab Saudi yang agresif, secara dramatis berpengarah pada penyebaran *Wahabisme* di dunia Islam.[94] Sejalan dengan Khaled Abou el-Fadl, Syafi'i Ma'arif, berkata.

> "Dengan uang yang melimpah, Wahabisme telah diekspor ke berbagai pojok bumi yang mematikan kebebasan

[94]Khaled Abou El-Fadl, *Cita dan Fakta Toleransi Islam Puritanisme Versus Pluralisme*, Terj. Heru Prasetia, (Bandung: Mizan Arsy, 2003), 5.

berpikir dan intelektualisme Islam. Ironisnya adalah bahwa Kerajaan Saudi dalam politik global banyak bergantung pada Amerika Serikat. Inilah sebuah kongsi yang aneh antara dua sistem politik yang sebenarnya sangat rapuh, tetapi direkat oleh kepentingan-kepentingan pragmatis jangka pendek. Puritanisme kontemporer memang umumnya muncul dari rahim Wahabisme, dan Taliban adalah salah satu bentuknya. Jadi, tidak mengherankan jika seorang Usamah bin Ladin diterima baik dalam kultur Taliban, karena persamaan doktrin yang dianut, dengan catatan jasa Amerika cukup besar dalam mendukung puritanisme ini sewaktu menghadapi pasukan Uni Soviet di Afghanistan."[95]

Dari berbagai penjelasan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa eksistensi Muhammad bin 'Abd. al-Wahhâb dan para pengikut setianya, tidak diragukan lagi benar-benar menjadi pendorong munculnya benih-benih paham radikalisme yang, tadinya, bermaksud hendak menjelaskan dan "menyelamatkan" Islam, tetapi justru telah melukai perasaan Islam itu sendiri, yang memang dan sesungguhnya, adalah ajaran yang penuh dengan kasih sayang dan sangat menghargai keilmuan.

B. Hakimiyah

Konsep ini, dalam konteks fundamentalme-radikalisme sejarah perkembangan pemikiran politik Islam *(al-Siyasah al-Syar'iyah)* modern dikembangkan oleh para sarjana Islam dalam kerangka mendukung teori politik mereka, di antaranya adalah Abû al-A'lâ al-Mawdûdi (selanjutnya disebut al-Mawdûdi). al-Mawdûdi adalah arsiteks utama gerakan

[95]A. Syafii Maarif, *Islam "Jalan Tengah"* 03-January-2007, dalam *Buletin* No. 160.

Jama'ah Islamiyah, Hindia-Pakistan. Al-Mawdudi,[96] hadir dengan mengusung teori *"hakimiyah"* yang menjadi topik

[96]Al-Maudûdi, nama lengkapnya adalah Abû al-A'lâ al-Mawdûdi. Lahir, 25 September 1903 di *Aungarabad, Hyderabad, Dakka*, dari keturunan *Khawajah Quthb al-Din Mawdûdi Chisty*. Maryam Jamilah, *Biografi Abû al-A'lâ al-Maudûdi*, (ter) Dedy Jamaluddin Malik, (Bandung: Penerbit Risalah, 1984), 3. al-Mawdûdi termasuk salah seorang propagandis terkemuka gerakan *Khilâfah*, yang kemudian dipercaya memimpin penerbitan organ Panitia Pusat gerakan *al-Jâmi'ah* dari 1924-1928. dan *al-Jâmi'ah* inilah kemudian menjadi corong organisasi *"Jâmi'ah al-'Ulamâ' al-Hind"* (persatuan ulama India). yaitu sebuah organisasi ulama terbesar di India dan sebagai penyokong utama *Partai Kongres India* yang di dominasi oleh orang-orang Hindu, dan bukannya penyokong *Muslim League* yang didominasi kaum muslim. Yusril Ihza Mahendra, "Maududi dan Jama'at Islami Pembentukan dan Tujuan Fundamentalis", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 3, 1993, 45. Berapa karya al-Mawdudi adalah sebagai berikut: *"Tafhim al-Qur'ân", "al-Mushthalahah al-'Arba'ah", "Nadzariyyah al-Islâm al-Siyâsah" "Usus al-Dustûr al-Islâm", "Harâkah al-Tahrir al-Hindi wa al-Muslimin", "Kayfa Taqumu al-Hukûmah al-Islâmi", "al-Nasyatu al-Intikhâbi", "al-Intikhât al-Mukhtalathah Limâ Lâ,?", "Mas'alah al-Qawmiyyah", "Muthâlabah al-Nidzâm al-Islâmi", "Qadlayânâ al-Dâkhiliyyah wa al-Khârijiyyah", "al-Khilâfah wa al-Mulûk" "al-Makânah al-Kawniyyah"*, dan *"wa al-Qur'ân al-Hadits". "Nidzamah al-Ta'lim al-Jadid", dan "Khuthbah al-Tawzi' al-Syahâdah" "al-Islâm wa Tahdid al-Nasl", "Tandzim al-Usrah", "Huqûq al-Zawjayn", dan "Laylah al-Mi'râj". "al-Qânûn al-Islâmi", "Usus al-Dustûr al-Islâmi", "Muqtarahât al-Dustûriyyah", "Huqûq Ahl al-Dhimmah", "al-Musykilâh al-Iqtishâdiyyah li al-Insân wa al-Hilli al-Islâmi", "Qadliyah Milkiyyah al-Ardli", "al-Ribâ", "al-Nadhariyyah al-Iqtishâdiyyah fi al-Qur'ân", al-Iqtishâd al-Islâmi", "al-Ushûl al-Asâsiyyah li al-Iqtishâd al-Islâmi", dan "al-Islâm wa Nadhariyyah al-Iqtishâd al-Haditsah"."al-Huqûq al-Asâsiyyah", "Tadwin al-Dustûr al-Islâmi", "Istiftâ' Am", "Nadzrah Naqdiyyah alâ Muqtarahât al-Dustûriyyah", "al-Hukûmah al-Islâmi", dan "al-Qanûn al-Islâmi wa al-Dustûr" "Qadlâya Diniyyah", "Muhâdlarah", "Rasâ'il wa al-Masâ'il","al-Jihâd fi Sabil Allâh", "al-Muslimûn Mâdlihim wa Hâdlirihim, Barnâmij al-'Amal al-Qadim li al-Jamâ'ah al-Islâmi, al-Usus al-Akhlâqiyyah li al-Harâkah al-Islâmi, Tajdid al-Din wa Ihyâ'ihi, Târikh al-Da'wah al-Jamâ'ah al-Islâmi wa Barnamiji 'A'maliha, Syahâdah al-Haq, dan al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyyah. "al-Sirah al-Nabawiyyah", "Uqûbah al-Murtad fi al-Islâm", "Alamah al-Thariq", "al-Tafhimah", "al-Hadlarah al-Islâmi", "Bahtsun 'An al-'Ibâdah fi al-Islâm", "Nidzâm al-Hayât al-Islâmi", "al-Islâm wa al-Jâhiliyyah", "al-Hayât ba'da al-Mawt", "Thariq al-Amân", "al-Jihâd fi al-Islâm", "al-Din al-Haq", dan "Wajhah al-Nadzar al-Akhlâqiyah fial-Islâm".* Ghazali Sa'id, *Ideologi Kaum Fundamentalisme,* h. 56-59.

inti teori politik Islam gerakan fundamentalisme-radikalisme, berasal dari teks al-Qur'an. Kata *"al-Hakimiyah"* sesungguhnya derivasinya dalam al-Qur'ân berasal dari kata (1) *"Hukmu."*[97] (2) *"Hakaman".*[98] (3) *"al-Hukmu"*[99]; dan (4) *Yuhakkimuka."*[100] Ini adalah ayat-ayat suci al-Qur'ân yang telah ditafsirkan oleh para pemikir Islam dengan caranya masing-masing. Sayangnya, hal tersebut sebenarnya tidak boleh dijadikan alasan untuk mendukung teori politik mereka masing-masing. Karena, ayat-ayat tersebut sesungguhnya berkaitan dengan *tauhid*, hukum, dan petunjuk Tuhan.[101]

"Hakimiyah", merupakan suatu teori politik Islam yang mengekspresikan kewenangan mutlak Allâh dalam realitas kehidupan, tidak terkecuali dalam bidang politik. Menurut al-Mawdûdi, sistem kehidupan, baik sosial, ekonomi, dan politik, dan lainnya, yang tidak berasal dari Islam adalah *"kufur,"* dan, al-Mawdûdi pun, berkata.

ليس لفرد أو اسرة وطبقة او حزب او لسائر القاطنين فى المملكة نصيب من الحاكمية . فان الحاكم الحقيقي هو الله , والسلطة الحقيقة مختصة بذاته تعالى وحده. والذين من دونه فى هذه المعمورة إنماهم رعايا فى سلطانه العظيم. وليس لأحدمن دون الله شيئ من امرالتشريع , والمسلمون جميعا-

[97]*QS. al-An'âm*: 57 dan *QS. Yûsuf:* 40.

[98]*QS. al-An'âm:* 114.

[99]*QS. al-Syurâ:* 10.

[100]*QS. al-Nisâ':* 65.

[101]Bandingkan. Jamal Sulthan, *Juzhur al-Inhiraf fi Fikri al-Islami*, (Bretania: Markaz al-Dirâsah al-Islâmiyah, 1991), h. 160.

-ولوكان بعضهم لبعضهم ظهيرا-- لايستطيعون ان يشرعوا قانونا, ولا يقد رون ان يغيروا شيئا مما شرع الله لهم.[102]

"Tidak ada seseorang pun, keluarga, kelompok, partai atau bahkan seluruh penduduk yang memiliki kekuasaan. Penguasa yang sebenarnya adalah Allâh, dan otoritas yang sebenarnya ada pada Zat Tuhan sendiri. Sedangkan yang selain-Nya (umat manusia) tetap berada di bawah kekuasaan Tuhan yang Maha Agung. Dan tidak ada seorang pun, selain Allâh yang memiliki hak menentukan hukum, bahkan seluruh umat Islam sekalipun, meskipun saling mendukung, mereka tidak mempunyai kewenangan menetapkan undang-undang, dan (juga) tidak mempunyai hak untuk mengubah segala peraturan (undang-undang) yang telah ditentukan Allâh terhadap mereka."

Oleh karena itu, jika umat manusia mendasarkan diri pada undang-undang yang ditetapkan Allâh, maka tidak disangsikan lagi bahwa ia telah berada pada agama Allâh. al-Mawdûdi menegaskan.

"jika kekuasaan yang jadi landasan bagi seseorang dalam mengikuti salah satu undang-undang atau peraturan adalah kekuasaan dari *Allâh Ta'âlâ*, maka tak disangsikan lagi bahwa orang itu berada dalam *din* atau agama Allâh ta'ala. Tetapi, bila kekuasaan yang jadi landasan itu berupa kekuasaan salah seorang raja, maka orang tersebut berada dalam din atau undang-undang raja. Demikian pula kekuasaan para pendeta dan pemuka-pemuka agama, maka ia berada dalam lingkungan *din* mereka".[103]

---

[102]Abu al-A'la al-Mawdûdi, *Nazhariyat al-Islâm al-Siyâsah* (Bulanduhur-Najab, Hindi: Dâr al->Arûbah Li al-Da>wah al-Islâmiyah, tt.), h. 25.

[103]Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas:Studi Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 147.

Dengan demikian, tampaknya al-Maudûdi menentang baik demokrasi (kekuasaan rakyat) maupun kekuasaan otoriter, karena model kekuasaan tersebut tidak berasal dari Islam, dan menurutnya, "dalam Islam, hanya Allâh yang berkuasa. Dalam karyanya yang bertitelkan *"al-Islâm fi Muwâjihati al-Tahdiyât al-Mu'âshirat"*, al-Mawdûdi mengecam teori demokrasi yang disebutnya sebagai sarana untuk meneguhkan kekuasan individu dan partai-partai politik. Dia pun berkata:

إن السلطة فى الد يمقراطية شأنها فى كل نظام سياسي آخر بعد أن تنتزع من أيدي الجمهور وتركز فى أيدي أفراد فلا تشكل فى النهاية إلا صورة حزب لجمع المال. وتتحول إما إلى دولة للأثرياء أو إلى دولة للخواص.[١٠٤]

"Sesungguhnya kekuasaan dalam sistem demokrasi sama halnya dengan sistem politik lain setelah tercerabut dari kekuasaan mayoritas, kemudian berpusat ketangan-tangan secara berkelompok, yang pada akhirnya tidak akan pernah terbentuk, kecuali menjadi kelompok yang (hanya) mencari keuntungan material, dan selanjutnya akan ditransformasikan baik kepada kekuasaan oligharchy atau ke tangan aristokrat."

Penekanan al-Mawdûdi terhadap kedaulatan Tuhan yang dialihkan ke dalam kedaulatan politik ini, pada faktanya, memiliki kelemahan teramat mendasar. Sebab, menurut kalangan modernis, dengan membatasi kedaulatan Tuhan

[104] Abû al-A'lâ al-Mawdûdi, *al-Islâm fi Muwâjihati al-Tahdiyât al-Mu'âshirat,* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1983), h. 249.

pada suatu negara Islam, maka konsekuensi yang langsung muncul darinya adalah bahwa Tuhan itu tidaklah berdaulat di luar negara Islam. Padahal Tuhan yang disebut-sebut oleh *al-Qur'ân* bukanlah Tuhan yang ekslusif, tetapi Tuhan semesta alam dan Tuhan sekalian manusia.[105]

Dengan demikian, dalam perspektif al-Mawdûdi, asas penyangga teori politik Islam terletak pada tercabutnya kekuatan dan kekuasaan *(power)* membuat undang-undang *(al-tasyri')* dari tangan manusia, baik secara perorangan maupun kelompok. Dalam pengertian ini, al-Mawdudi hendak mengatakan, bahwa hukum yang harus diberlakukan terhadap umat manusia adalah hukum Tuhan tanpa *reserve* (menerima tanpa syarat) sebagaimana termaktub dalam al-Qur'ân maupun al-Hadits. Senada dengan al-Mawdûdi, 'Abd al-Qâdir 'Awdah menegaskan, "tidak ada alasan bagi umat Islam untuk tidak mengamalkan hukum Tuhan secara total, apabila tidak mengamalkannya, mereka akan dianggap sebagai pembangkang *"thâghût"*.[106] Lebih jauh, 'Awdah berkata:

فالإسلام لايسمح لمسلم أن يتخذ من غير شريعة الله قانونا وكل مايخرج على نصوص الشريعة أو مبادئها العامة أو روحها التشريعية محرم تحريما قاطعا على المسلم بنص القرآن الصريح حيث قسم الله الأمر إلى أمرين لا ثالث لهما إما الا

[105]Adnan Amal, *Islam dan Tantangan..,,* h. 61.

[106]<Abd al-Qâdir <Awdah, *al-Islâm Bayna Jahli Abnâihi wa 'Ajzi 'Ulamâihi* (Riyâdl, al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ûdiyah: al-Riâsah al-'Âmmâh Li Idârah al-Buhûts al-'Ilmiyyah wa al-Iftâ wa al-Da'wah wa al-Irsyâd, 1404), 40. Bandingkan. Imam Khoemaeni, *Sistem Pemerintahan Islam*, ter. Muhammad Anis Mulachela (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), h. 37.

ستجابة لله والرسول واتباع ماجاء به الرسول , وإماتباع الهوى.[١٠٧]

"Islam tidak akan pernah memperkenankan (membiarkan) umat Islam untuk mengambil (menjadikan) hukum-hukum selain dari hukum (yang telah ditetapkan) Allâh sebagai undang-undang. (Karena itu) segala ketentuan (perundang-undangan) yang bertentangan dengan nash-nash syari'ah (agama), prinsip-prinsip umum atau semangatnya, adalah haram bagi umat Islam. Semua itu telah diterangkan dalam al-Qur'ân secara tegas. Karena itu, Allâh hanya memberikan dua pilihan, tidak lebih, yaitu mengikuti (hukum) Allâh dan Rasul-Nya atau mengikuti hawa nafsu."

Jargon al-Maudûdi dan gerakannya *(jama'ah Islamiyah)* yang selalu dengung-dengungkan adalah *"syari'ah* adalah solusi" dan "al-Qur'ân adalah konstitusi." Menurtnya, ada dua prinsip fundamental tegaknya pemerintah Islam; *pertama,* suatu negara Islam tidak terletak pada kedaulatan, melainkan pada perwakilan *(khilâfah),* dan *kedua,* dalam sebuah negara Islam kekuasaan *(khilâfah)* tidak berada pada satu orang, keluarga atau kelompok, melainkan di tangan komunitas muslim.[108] Karena itu, bagi al-Mawdûdi semua lembaga seperti ekskutif, yudikatif, dan legislatif tidak diperkenankan membuat suatu aturan ataupun keputusan yang bertentangan dengan perintah Allâh dan Rasul-Nya. Bila suatu negara menjalankan kedaulatannya, tetapi tidak

[107]*Ibid.,* h. 39.

[108]Ghazali Sa'id, *Ideologi Kaum Fundamentalisme,* h. 79. Lihat. Abu al-A'la al-Mawdûdi, "Dasar-Dasar Konstitusi Islam", dalam Salim Azzam, *Beberapa Pandangan Tentang Pemerintahan Islam*, (Bandung: Mizan, 1983), h. 94.

sesuai dengan perintah Allâh, maka negara tersebut telah melepaskan dirinya dari hukum-hukum Allâh.

Meskipun demikian, al-Mawdûdi menyadari bahwa konsep politiknya akan sulit diterapkan selama tidak terkait dengan kekuatan politik yang bersifat manusiawi, dan dari keterkaitan inilah muncul apa yang disebut dengan konsep *khilâfah*.[109] Baginya, *khilâfah* adalah suatu pemerintahan yang mengakui kepemimpinan dan kekuasaan Allâh dan Rasul-Nya, baik dibidang perundang-undangan, menyerahkan segala kekuasaan legislatif dan kedaulatan hukum tertinggi kepada keduanya dan menyakini bahwa *khalifah*nya itu mewakili sang Hakim yang sebenarnya, yakni Allâh swt.[110] Perspektif al-Mawdûdi tentang otoritas politik yang hanya menjadi milik Allâh, maka manusia yang menjadi wakil Tuhan hanya berfungsi untuk menjalankan apa yang telah ditentukan Allâh. Hal ini sejalan dengan hakikat ke-*khalifah*-an itu sendiri, di mana alam dan bahkan manusia itu sendiri adalah milik Allâh, serta kedudukan yang diberikan kepadanya juga merupakan pemberian-Nya. Karena itu, fungsi dan kedudukan manusia harus sesuai dengan ke-*ridhaan*-Nya,[111] sebagaimana tertuang dalam *al-Qur'ân*.[112]

Pandangannya ini tidak terlepas dari keyakinannya dalam memahami makna kata *"al-Din al-Islam"* dimana agama lebih ditekan pemaknaannya dalam konteks politik, meskipun, terkadang juga diberi pemaknaan yang lain. Tetapi tekanannya pada aspek politik lebih kental, dan ini terlihat

---

[109]Abû Hasan al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah* (Beirût: Dâr al-Fikr, tt), h. 5. Moenawar Kholil, *Khalifah (Kepala Negara) Sepanjang Pimpinan al-Qur'an dan Sunnah,* (Solo: Ramadhani, 1984), h. 26.

[110]Al-Mawdûdi, *Khilafah dan Kerajaan* (ter) Muhammad Baqir, (Bandung: Mizan, 1996), h. 63.

[111]*Ibid.,* h. 64.

[112]Lihat. *QS. al-Baqarah:* 30, *al-Haj:* 65, *al-A'râf:* 69, dan 74, serta *Yûnus:* 14.

dari cara pandangnya dalam memaknai kata *al-din* (agama). Menurutnya, kata *"din"* dalam *al-Qur'ân* dapat bermakna (1) pemerintahan dan kekuasaan tertinggi; (2) tunduk dan taat kepada pemerintahan dan kekuasaan tersebut. Kedua pengertian ini dapat dijumpai dalam surat *al-mu'min*: 65, *al-zumar:* 2 dan 12, dan beberapa ayat lainnya; (3) norma-norma berpikir dan berbuat yang terbentuk di bawah kekuasaan pemerintahan tersebut dalam surat *Yûnus:* 104-105 *Yûsuf:* 40, *al-Rûm:* 26-28; dan (4) ganjaran yang disediakan oleh pihak kekuasaan tertinggi itu atas ketaatan dan ketulusan mengikuti peraturan, begitu pun atas tantangan dan pendurhakaan kepadanya, seperti dalam surat *al-Dhariyat*: 5-6, *al-Mâ'ûn*: 1-3, dan *al-Infithâr:* 17-19. Kata *"al-din"* pada semua ayat tersebut berarti aturan, undang-undang, norma agama, sistem berpikir dan berbuat umat manusia. Karena itu, jika umat manusia mendasarkan diri pada undang-undang yang ditetapkan Allâh, maka tidak disangsikan lagi bahwa ia telah berada pada agama Allâh.[113] Selanjutnya, menurut al-Mawdûdi, agama Islam adalah antitesis demokrasi sekuler Barat, yang pijakan filosofisnya terletak pada kedaulatan rakyat.[114] al-Mawdûdi, seperti dikutip Taufik Adnan Amal, berkata:

> "Di dalam (demokrasi sekuler Barat) jenis kekuasaan legislatif mutlak untuk mendeterminasi nilai-nilai dan norma-norma prilaku ini terletak di tangan rakyat. Pembuatan hukum merupakan hak prerogatif mereka dan legislasi haruslah berhubungan dengan kemauan dan watak pandangan mereka. Islam...; sama sekali tidak mengakui filsafat kedaulatan rakyat dan mendasarkan negaranya di atas fondasi-fondasi kedaulatan Tuhan dan keperwakilan manusia *(khilafah)*.[115]

---

[113]al-Mawdûdi, *Pengertian Agama, Ibadah dan Ketuhanan Yang Maha Esa dalam al-Qur'an*, ab. Mahyuddin Syaf, (Bandung: Penerbit Sinar Baru, 1986), h. 139.

[114]al-Mawdûdi , *Hukum dan Konstitusi*, h. 158.

[115]Adnan Amal, *Islam dan Tantangan* .., 60.

Sungguh pun demikian, penting dicatat, bahwa *"Hakimiyah Allâh"* (Kekuasaan Tuhan), selain *Syi`ah*, menurut Muhammad 'Imarah tidak ada komunitas Islam yang mengklaim adanya kemungkinan orang suci, utusan Tuhan, serta figur *ma'shum* dalam Islam. maka dari itu, tidak cukup alasan baik normatif maupun historis untuk membentuk kekuasaan atas nama Tuhan dalam Islam, khususnya dalam tradisi Sunni. Bagaimana pun, otoritas religius dengan mengatasnamakan Tuhan, menurutnya harus dihindari oleh umat Islam pada altar politik. Sistem pemerintahan apa pun yang pernah ada dalam sejarah umat Islam, sama sekali tidak didasarkan atas firman Tuhan. Ini dibuktikan pada prosesi pengangkatan Abû Bakar sebagai *khalifah* dan *khalifah* lainnya. Semuanya didasarkan atas hasil *ijtihad* semata.[116] Meskipun demikian, ini tidak menunjukkan bahwa Imarah menganggap Islam memisahkan urusan agama dengan dunia *(fashl)*. Menurut Imarah, dalam kasus yang bersifat *ijtihâdi*, yang terjadi adalah pembedaan wilayah *(tamyiz)* antara agama dan dunia. Ini artinya, Islam tidak melepaskan urusan dunia secara radikal, untuk kemudian menyebabkan dunia tercerabut dari nilai luhur yang melandasinya (baca: Islam). Imarah, lebih jauh, berkata.

إن هناك علاقة خآصة بين الإسلام والسياسة اتفق العلماء على قيامها... وهى الصيغة الوسط التى لا تقطع روابط الدين بالسياسة, على النحو الذى يدع ما لقيصر لقيصر وما

[116]Muhammad 'Imârah, *al-Islâm wa Sulthat al-Diniyah*, Cet. (Beirût: Muassasah al-'Arabiyah li Dirâsah wa al-Nasyr, 1980), h. 103. Muhammad 'Abid al-Jabiri, *al-Khilafah Hal Yu'idu al-Tarikh Nafsahu?* dalam, http://www.aljabriabed.net/conceptislam7.htm

لله لله.. والتى لا تجعل السياسة وضعا إلهيا ثابتا, فتثبتها ثبات الدين- وهى صيغة الكهانة السياسية والسياسة الكهنوتية التى تجلت فى نظرية الحكم بالحق الإلهى المقدس الغربية. والصيغة الإسلامية فى هذه العلاقة الوسط.. تلك التى اتفق عليها علماء الإسلام تجعل السياسة علما مدنيا محكوما بإطار مبادئ الدين ومقاصده فى تدبير شئون العمران.[117]

Atau dengan kata lain, bahwa mengimplementasikan aturan hukum yang bersifat legal, walaupun aturan tersebut merupakan produk dari interpretasi terhadap teks yang bersifat *divine,* tidaklah cukup untuk memperoleh persepsi yang *genuin* terhadap orang lain *(the other)*. Karena itu, diperlukan perubahan paradigma, bahwa prinsip-prinsip hukum menjadi subtansi primer aturan hukum, bagaimana pun, derivasinya dari teks. Dalam konteks ini, Tuhan adalah pemilik kedaulatan yang merupakan sumber dan pusat otoritas, akan tetapi kemudian dalam konteks kemanusiaan, Tuhan mendelegasikannya kepada manusia untuk menggali cita keadilan Tuhan untuk diterapkan dalam realitas kebumian.

Dalam pengertian ini, implememtasi hukum Tuhan yang berasal dari teks-teks suci tersebut, niscaya membutuhkan suatu penafsiran, dan tidak mungkin diimplementasikan sebagaimana yang tertuang dalam makna *harfiyah*-nya. Bagaimana pun, *syari'ah* dalam konteks negara demokratis menurut Abou el-Fadl sebatas menjadi panduan moral dan

[117]Muhammad 'Imarah, *Suquth al-Ghuluw al-'Ilmani* (Kairo: Dar al-Shuruq, 1995), h. 146-147.

etika, dan bahwa bimbingan Tuhan kepada manusia tidak diwujudkan dalam bentuk simbol-simbol dan institusi yang tidak tersentuh oleh akuntabilitas dan perubahan. Sapaan Tuhan kepada manusia, lebih ditujukan pada hati manusia, bukan institusi mereka yang justru institusi tersebut terkadang bisa "melukai Tuhan."[118]

Perubahan paradigma pemikiran dalam Islam adalah suatu yang sah (legal), sebab, apapun yang disampaikan atau diteorikan selalu bersifat subjektif, dan untuk menghindari subjektifitas teoretis, maka bagaimana pun, disarankan untuk tidak terjebak dalam bugkaman teks-teks verbalistik. Saran Ahmad al-Raysûni, patut dipertimbangkan ketika mengatakan:

فالنصوص إذا أخذت بظاهرهاوحرفيتها فقط ضاق نطاقها وقل عطاؤها واذا أخذت بعللها ومقاصدها كانت معينا لا ينضب فيفتح باب القياس وينفسح باب الإستصلاح وتجري الأحكام مجراها الطبعي فى تحقيق مقاصد الشارع بجلب المصالح ودرء المفاسد.[119]

"Nas-nas (teks-teks), apabila diambil (pemahamannya) dari segi lahir (zhâhir) dan hurup-hurupnya saja, niscaya akan menyempitlah cakupan (ungkapan)-nya dan sedikitlah konstribusinya. Dan apabila yang diambil 'illat dan maksud-maksud teks (makna terdalamnya), niscaya nas-nas justru

[118]Abou El-Fadl, *Selamatkan Islam*, h. 234-236.

[119]Ahmad al-Raysûni, *Nazhriyat al-Maqâsid 'Inda al-Imâm al-Shâtibi*. (Riyâdl: al-Dâr al-'Âlamiyah li al-Kitâb al-Islami wa al-Ma'had al-'Alami al-Fikr al-Islâmi, 1981), h. 360.

akan semakin nampak dan akan menjadi sumber pengetahuan yang tidak akan pernah hilang maknanya, terbukalah pintu penalaran analogis (al-qiyâs) dan melapangkan pintu kemaslahatan (al-istislâh), serta hukum-hukum itu sendiri akan berlaku secara alami dalam merealisasikan tujuan-tujuan al-shâri>, menarik maslahah dan menolak mafsadat."

Patut dicatat, bahwa berbagai bentuk pemikiran dan upaya untuk menjadikan sistem kekuasan politik dengan menjadikan konsep *hakimiyah*, yang sesungguhnya merupakan tafsir atas suatu teks, menurut Jamal Sulthan, adalah romantisme sejarah, terutama sebagai upaya menghidupkan kembali terorisme *Khawârij,* yang tidak memiliki argumen yang kuat, meskipun, konsep *hakimiyah* tersebut berasal dari teks *al-Qur'ân*.[120] Dan, karena itu masih menyisakan sejumlah kajian yang mendalam, terlebih lagi, suatu pemikiran sangat dipengaruhi berbagai teori ataupun paradigma yang digunakan.

Dengan demikian, dan bagaimana pun, berdasarkan praktek dan teori-teori yang berkembang, ternyata konsep *hakimiyah* tetap eksis dalam balutan intelektualitas yang masih diperdebatkan. Bukankah dalam hal-hal yang masih diperdebatkan itu tidak dapat diambil suatu konklusi yang final? Namun demikian, penulis menyadari bahwa konsep tersebut adalah potret dari pemikiran yang berdimensi funamental-radikal, yang bagaimana pun, tidak lepas dari paradigma pemikiran yang bersifat *"bayaniyah."*[121]

Konsekuensi dari otoritas dan peranan Tuhan dalam politik sebagai satu-satunya pemilik sejati dan mutlak dalam

---

[120]Lebih jauh, baca. Jamal Sulthan, *Judhur al-Inharafi fi Fikr al-Islam al-Hadits*, (London: Markaz al-Dirasah al-Islamiyah, 1991), h. 160-163.

[121]Muhammad Âbid al-Jâbiri, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi*. 2. (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfi al-'Arabi, 1991).

menetap hukum Islam, sebagaimana digagas al-Mawdûdi, berdampak pada cara al-Mawdûdi memandang hukum Islam. Hal ini terbukti dari seruannya yang menganjurkan penetapan dan pelaksanaan hukum Islam secara literal. al-Mawdûdi, sebelum menegaskan pentingnya pelaksanaan hukum Islam secara literal, dia pertama-tama menunjukkan kegeliannya ketika sebagian orang memandang hukum Islam sebagai hukum yang kolot dan ketinggalan zaman. Dan, menurutnya, adalah sebuah ironi takdir, bahwa tuntutan untuk ditegakkannya hukum Islam telah dikepung kabut tebal rasa waswas sehingga, bahkan di negara muslim seperti Pakistan, untuk sekedar melakukan acuan saja kepada hukum Islam, seringkali mengakibatkan bangkitnya badai kecaman. Sebagai contoh, pertanyaan-pertanyaan berikut: apakah suatu sistem yang telah berusia berabad-abad dapat memadai untuk memenuhi berbagai tuntutan negara dan masyarakat modern kita? Tidakkah mengada-ada untuk berpendapat bahwa suatu hukum yang telah dibentuk di bawah situasi dan kondisi khas tertentu di masa yang telah lama lewat, dapat tetap baik di setiap zaman dan keadaan?[122]

Pertanyaan-pertanyaan seperti ini memang sering diajukan oleh sejumlah sarjana Islam, dan itu telah didokumentasikan secara baik dalam sejumlah karya, baik yang terkait hukum Islam, politik Islam, atau pun dengan beberapa disiplin ilmu lainnya. Dalam konteks ilmu sosial seperti antrpologi, Anwar Jundi justru menganggapnya sebagai *"Ihya' Asahir al-Jahiliyah."*[123], dalam konteks hukum Islam tampak dari karya 'Abd al-Azim Ma'âni dan Ahmad al-Ghundûri, yang berjudul *Ahkâm min al-Qur'ân wa al-Sunnah"*[124] Dengan kata lain, secara

[122]al-Mawdûdi , *Hukum dan Konstitus..,* h. 60.

[123]Anwar al-Jundi, Shufhatun Mudli'ah min Turats al-Islam, (Ttp.: Dar al-I'tisham, tt.), h. 45.

[124]'Abd al-Azim Ma'âni dan Ah}mad al-Ghundûri. *Ahkâm min al-Qur'ân wa*

umum bahwa pemikiran-pemikiran kalangan intelektual yang beraliran literalis cenderung bersikap kritis terhadap penafsiran-penafsiran kontekstual dalam memahami agama. Dan, menurut penulis itu merupakan dinamika intelektualitas selama tidak menyentuh persoalan *'aqidah* dan *syari'ah*.

C. Al-Takfir wa Al-Hijrah

Jargon ini merupakan simbolisasi sempurna atas upaya kaum fundamentalisme-radikalisme yang ingin melahirkan pemutusan hubungan dengan masyarakat kontemporer, yang dianggapnya telah menjadi masyarakat *"jahiliyah"*, suatu gagasan yang paling kontroversial,[125] yang dicetuskan oleh Sayyid Quthub,[126] yang merupakan salah seorang pentolan

---

al-Sunnah: Lughatun, Ijtima'un, Tashri'un. (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1967).

[125]Menurut al-Qardhawi, pernyataan *takfir* Sayid Quthub sama sekali tidak mencerminkan ajaran Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang dianut mayoritas umat Islam di dunia dan tidak mencerminkan pemikiran *al-Ikhwan al-Muslimun*. *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* tidak pernah condong kepada *takfir*, tidak sebagaimana yang dilakukan oleh *Khawarij*. Pemikiran *takfir* tersebut berkembang ketika ia mendekam di penjara, dan kondisi ini cukup mempengaruhi pemikirannya. Meski demikian, jika saja Quthub saat itu tidak digantung, dan diberi kesempatan untuk hidup normal (tidak dalam tekanan politik) dan berbaur dengan masyarakat, kemungkinan pemikiran Quthub akan berubah dan kembali lagi kepada pemikiran moderat."Pernyataan Qardhawi ini disampaikan dalam dialog dengan Dr. Dhia Rishwan, peneliti gerakan Islam terkemuka asal Mesir, dalam program acara televisi *"Manabir wa Madafi"* (mimbar dan debat) yang disiarkan oleh kanal *al-Fara'in* Mesir pada Jumat (7/8), sebagaimana dilansir dalam *Islam Online.net*.

[126]*Sayid Quthub*, nama lengkapnya adalah *Sayid Quthub Ibrahim Husein al-Syadzili*. Lahir 9 Oktober 1906 M. (1326 H.) di *Musya,* dekat kota *Asyut*. Ayahnya seorang anggota Partai Nasional pimpinan Musthafa Kamil, yang memiliki kesadaran politik dan semangat nasional yang tinggi. Sayid Quthub telah afal *al-Quran* dalam usia 10 tahun, dan, dan studi di *Tajhiziyah "Dar al-'Ulum"*, dan memperoleh gelar Sarjana Muda di bidang Pendidikan pada 1933, Tahun 1949 ia mendapat tugas belajar ke Amerika Serikat, selama 20 tahun, di *"Wilson>s Teacher>s College Washington"* dan *"Stanford University California."* Di Mesir, ia bergabung dengan *Ikhwanul Muslimin,* dibagian dakwah, dan menjadi Pemimpin

al-Ikhwan al-Muslimun. Dalam pikirannya, masyarakat saat ini telah menjadi masyarakat yang "tidak suci", karena telah menyeleweng dari ajaran Islam yang sesungguhnya *(kaffah),* dan mereka menyebutnya sebagai *"Jahiliyah Modern."* Konsep ini merupakan tafsir terhadap ayat *al-Qur'ân* surat *al-Ma'idah* ayat 49-50. Sayyid Quthub, dalam tafsirnya yang beritelkan *"Fi Dzilâl al-Qur'ân*,[127] berkata.

Redaksi harian IM. *Quthub* menggambarkan bahwa gerakan *Ikhwanul Muslimin* pada saat itu menghadapi situasi yang hampir sama dengan situasi masyarakat di saat Islam datang untuk pertama kalinya, yaitu kebodohan tentang akidah Islam dan jauh dari nilai-nilai etik Islam. Pada 13 Juli 1955, dia dihukum penjara, dan berakhir dengan hukuman mati ditiang gantungan. Beberapa karyanya adalah kitab *Fi Dzilal al-Qur'an, at-Tashwir al-Fanni fi al-Qur'ân; Masyâhid al-Qiyâmat fi al-Qur'ân; Al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyah fi al-Islâm; Hâdza al-Din; al-Mustaqbal li Hâdza al-Din; Khashâish al-Tashawwur al-Islâmi; Ma'âlim fi at-Thariq; al-Islâm wa Musykilat al-Hadharah; Khashâish al-Thashawwur al-Islâmi wa Muqawwimatuhu; Ma'rakatuna ma'a al-Yahûd; Dirâsat al-Islâmiyyah; Nahwa Mujtama' Islâmi; Al-Naqd al-Adabi; Ma'rakah al-Islâm wa Ra'sumâliyah; Fi al-Târikh: Fikrah wa Manâhij; Muhimmat Al-Syâ'ir fi al-Hayâh; Naqdu Kitâb Mustaqbal ats-Tsaqâfah fi Mishr; Thifl min al-Qaryah; Al-Asywak*. http://shufful-islam.com/index.php?option=com_content&task=view&id=55&Itemid=1

[127]Tafsir *"Fi Zilal al-Qur'an"* merupakan karya monomental Sayid Quthub, selain Ma'alim al-Thuruq, yang sering dijadikan rujukan oleh kalangan fundamentalis-radikal. Dan, karya ini disusun dalam sistuasi politik di Mesir, dimana Sayid Quthub berhadapan dengan penguasa saat itu. Begitu penguasa menjatuhkan vonis hukum penjara 15 tahun dan tekanan-tekanan terhadapnya dihentikan, maka dia segera berusaha menyelesaikan beberapa juz yang masih tersisa. Dalam suasana seperti itulah, *Fi Dzilal al-Qur'an* disusun, karenanya dan bagaimana pun, juga konteks tersebut tidak bisa dilupakan ketika kita mencoba memahami dan mengkaji pemikiran Quthub. Atas dasar itu pula, tidak heran bila *Ali Iyazi* mengkategorikannya sebagai kitab tafsir yang bermotif *"gerakan" (tafsir hariki)*. Menurut Sh*alah 'Abd. al-Fattah al-Khalidi*, Sayid Quthub telah menempuh tiga pendekatan dalam tafsirnya, yaitu pendekatan keindahan bahasa, pendekatan pemikiran, dan pendekatan pergerakan. (Keterangan ini merujuk pada kitab Sayyid Quthub *"Min al-Milad Ila al-Isytisyhad"* dan kitab *"al-Manhaj al-Haraki fi Dzilal al-Quran"* karya Sholah 'Abd. Al-Fattah al-Khalidi; dan kitab *"al-Mufassirun Hayatuhum wa minhajuhum"* karya Muhammad Ali Iyazy; dan kitab *"Fi Dzilal al-Quran"* karya Sayyid Quthub sendiri). http://www.psq.or.id/tafsir_detail.asp?mnid=36&id=12.

فا الجاهلية كما يصفها الله ويحددهاقرآنه هي حكم البشرللبشر لأنها هي عبودية البشر للبشر والخروج من عبودية الله ورفض ألوهية الله والإعتراف فى مقابل هذا الرفض بألوهية بعض البشر وبالعبودية لهم من دون الله. إن الجاهلية فى هذاالنص ليست فترة من الزمان ولكنها وضع من الأوضاع هذاالوضع يوجد بالأمس ويوجد اليوم ويوجد غدا فيأخذ صفة الجاهلية المقابلة للاسلام والمناقضة للاسلام. والناس فى أي زمان وفى أي مكان إما أنهم يحكمون بشريعة الله دون فتنة عن بعض منها ويقبلونهاويسلمون بها تسليما فهم إذن فى دين الله وإماأنهم يحكمون بشريعة من صنع البشر فى أي صورة من الصور ويقبلونها فهم إذن فى جاهلية . وهم فى دين من يحكمون بشريعته وليسوا بحال فى دين الله والذي لايبتغي حكم الله يبتغي حكم الجاهلية والذي يرفض شريعة الله يقبل شريعة الجاهلية ويعيش فى الجاهلية.[١٢٨]

"Jahiliyah sebagaimana telah disifatkan Allah dan dtegaskan (kembali) oleh al-Qur'an adalah suatu sistem pemerintahan manusia kepada manusia lainnya (yang berarti

[128]Sayyid Quthub, *Fi Zhilal al-Qur'an,* 3 (Beirut: Dar al-Syuruq, 1996), h. 904.

pernyembahan manusia kepada manusia), bukan bentuk kepatuhan kepada Allah dan otoritas-Nya.

Terma *"al-Takfir wa al-Hijrah"* bagaimana pun, menurut Sayyid Quthub, adalah penegasan total dimana wajib bagi masyarakat muslim untuk mengasingkan diri, masjid-masjid, yang dia sebut sebagai tempat-tempat ibadah *Jahiliyah*, seraya mengatakan "dan disinilah Allâh membimbing kita untuk menjauhi tempat-tempat ibadah *Jahiliyah*, dan menjadikan rumah-rumah keluarga muslim sebagai masjid, dan Anda akan merasakan di dalamnya benar-benar terpisah dari masyarakat *Jahiliyah."*[129] Dia juga mengatakan, "sungguh tiada keselamatan bagi seorang muslim di seluruh dunia dari tertimpa adzab, kecuali dengan memisahkan diri baik secara *'aqidah*, perasaan maupun metode hidup dari orang-orang *jahiliyyah* dari kaummnya, sampai Allâh mengizinkan berdirinya negara Islam yang mereka pegang teguh." [130] Lebih jauh, Sayyid Quthub, berkata.

إنْ العالم يعيش اليوم كله في « جاهلية « من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها جاهلية لا تخفف منها شيئًا هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الفائق! هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية. إنها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أربابا لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن

[129]Sayyid Quthub, *Fi Zhilal al-Qur'an,* 3: 816
[130]*Ibid,* 4: 2122

في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع ، بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله.[١٣١]

Konsep *Jahiliyah* yang yang disuarakan Sayyid Quthub direfleksikan kembali oleh Muhammad Quthub, terutama melalui tulisannya yang bertitelkan *"Jahiliyah al-Qarnin al-'Asyrin", Jahiliyah abad ke-20*. Muhammad Quthub terang-terangan meng-*kafir*-kan masyarakat muslim dewasa ini, dengan mengatakan.

> "Adapun keadaan yang dinamakan dunia Islam, maka hal itu sebagian keadaannya berbeda dengan kondisinya di Eropa, akan tetapi pada akhirnya akan bertemu dengannya, sebagaimana *jahiliyah* bertemu dengan *jahiliyah* di setiap tempat dimuka bumi, dan disetiap masa, meskipun sifat-sifatnya sedikit berbeda, yang membedakan *jahiliyah* yang ini dengan yang itu, serta membedakan antara keadaan ini dengan keadaan itu. Islam di dunia ini (sekarang) asing bagi manusia, seperti keterasingannya pada awal munculnya di era *jahiliyah* jazirah arab dahulu, dan *jahiliyah* yang sekarang melebihi yang terdahulu."[132] Dan, di antara kelompok-kelompok tersebut adalah kelompok *thogut*, para penguasa, kelompok cendekiawan, seniman dan para penulis, tukang dongeng, para penyair, anak-anak pria dan wanita.[133]

Sungguh pun demikian, terma *"Jahiliyah"* ini mendpatkan kritik yang tajam dari sejumlah pemikir Islam dimana menurut mereka bahwa dalam konteks sebuah perkembangan seperti mensifati suatu masa adalah suatu term yang kurang memiliki dasar yang argumentative, sebab seperti yang dikatakan oleh

---

[131]Sayyid Quthub, *Ma'alim fi al-Thuruq*, h. 5. dalam www.almaqdese.com

[132]Muhammad Quthub, *Jahiliyatul Qornil 'Isyrin,* h. 328-329

[133]*Ibid*.,, h. 329-331

Ibn Taimiyah, "adapun mensifati zaman secara mutlak, maka tidak ada masa *jahiliyah* setelah diutusnya Muhammad saw. karena senantiasa akan ada segolongan dari umatnya yang akan nampak di atas kebenaran sampai kiamat nanti."[134] Nâshir bin 'Abd al-Karim al-'Aqli, mengkritik pandangan penggunaan istilah masyarakat *Jahiliyah,* dengan ungkapan:

> "Atas dasar ini, maka menggunakan istilah *Jahiliyah* dengan mutlak untuk kaum muslimin secara umum, atau untuk suatu negeri kaum muslimin, atau untuk suatu masyarakat muslim, tanpa perincian keadaan, perbuatan, tindakan atau individu tertentu, merupakan suatu kesalahan dan peremehan, yang sudah sepatutnya seorang muslim menjauhinya. Adapun yang disampaikan oleh beberapa penulis, penyusun dan pemikir bahwa semua atau semua masyarakat muslim adalah masyarakat *Jahiliyah* (tanpa perincian atau pengkhususan siapa yang menurut *syari'ah* berhak menyandang istilah tersebut), maka itu bukanlah metode yang selamat, bahkan menyelisihi kaidah-kaidah *syari'ah* dan *manhâj al-Salaf al-Shalih*."

Bagi mereka, kalangan fundamentalis-radikalis, definisi kafir dan semua implikasinya, tidak hanya berlaku bagi mereka yang tidak beragama Islam atau pun ateis, tetapi juga berlaku bagi sebuah pemerintahan yang meski mereka menyatakan diri sebagai muslim tetapi tidak menjadikan syariat Islam sebagai dasar kebijakan. Disinilah, menetapkan dua pilihan bagi masyarakat saat ini yaitu: Jalan Tuhan (*hizb Allâh*) atau Jalan Setan (*hizb al-syaithan*), Quthub menegaskan siapa pun yang tidak bersandar hanya pada hukum Allâh *(syari'ah),* maka mereka adalah bagian *hizb al-syaithan.*[135] Bagaimana mungkin

---

[134]Ibn Taimiyah, *Iqtidha' al-Shiroth al-Mustaqim,* juz 1, h. 259.

[135]Sayyid Quthub, *Fi Zhilal al-Qur'an,* 3, 905. Cara berpikir ini mendapatkan kritik tajam, dan bahkan ada larangan keras kepada setiap pemuda yang memiliki kecemburuan terhadap agamanya untuk tidak membaca buku-buku pemikiran tersebut, yang namanya saja sudah menunjukkan betapa jauhnya buku-buku tersebut dari agama. "Karena buku-buku pemikiran, sebagaimana

seseorang dikatakan *"kafir", "jahiliyah",* ketika seseorang telah menentukan pilihan politiknya, sementara masalah politik dalam Islam masih menjadi perdebatan *(ijtihâdiyah)*. Namun, dalam perkembangannya, jargon *"al-Takfir wa al-Hijrah"* di era modern ini, Menurut Yûsuf al-Qardhâwi, merupakan puncak yang paling sempurna dari sikap fundamentalis-ekstrimis-teroris karena telah mencabut hak-hak kehormatan orang lain, para ulama, para pemikir dan mereka yang tidak berbuat salah dalam politik. al-Qardhâwi, berkata.

ويبلغ هذاالتطرف غايته حين يسقط عصمة الآخرين ويستبيح دماءهم وأموالهم ولا يرى لهم حرمة ولاذمة وذلك إنما يكون حين يخوض لجة التكفير واتهام جمهورالناس بالخروج من الاسلام أو عدم الدخول فيه أصلا كماهي دعوى بعضهم

---

penamaan mereka, yakni buku-buku yang dihasilkan dari berbagai pemikiran dan pendapat pengarangnya, kadar bahanya buku-buku ini tidak lebih rendah dari buku-buku filsafat yang dilarang oleh *salaf,* bahkan lebih dahsyat. Buku-buku ini tidak berdiri di atas dalil dan tidak selaras dengan pemahaman *salaf,* bahkan merupakan pencampuran *(kolaborasi)* antara berbagai *bid'ah* dan kesesatan. Ciri khas yang menonjol dari buku-buku tersebut adalah memprovokasi dan menyeru umat untuk memberontak dan membangkang terhadap penguasa, dengan mempropagandakan ke-*kafir*-an dan ke-*murtad*-an penguasa dari agama, serta menjadikan para pemuda tersebut disibukkan dengan politik dan masuk dalam konflik, sehingga keburukan dan bahayanya buku-buku ini begitu besar, dan begitu banyak orang-orang yang terfitnah oleh buku-buku ini, dan tidak ada yang mengetahui jumlahnya kecuali Allâh semata. *Innalillahi wa Inna Ilayhi Roji'un."* Lihat. Fatwa larangan sebagian ulama masa kini membaca buku-buku tersebut, seperti dalam kitab *"al-Ajwibah al-Mufidah 'al-Manahijid Dakwah al-Al-Jadidah"* karya *Syaikh Sholih al-Fauzan*, dikumpulkan oleh *Jamal Furaihan al-Haritsi*. Juga buku *"Fatawa al-Akabir"* dikumpulkan dan dikomentari oleh *Syaikh 'Abd al-Malik bin Ahmad Rhamadhany*. Dikutip dari *http://salafiunsri.blogspot.com/2009/07/khawarij-kontemporer-2.html*

وهذاا يمثل قمة التطرف الذي يجعل صاحبه فى واد وسائر الامة فى واد آخر... وهذ ماوقع فيه الخوارج فى فجرالاسلام والذين كانوا أشد الناس تمسكا بالشعائر التعبدية صياما وقياما وتلاوة قرآن ولكنهم أتوا من فساد الفكر لا من فساد الضمير... وما وقع لطائفة الخوارج قديما وقع لآخلافهم حديثا وأعني بهم ماسموهم "جماعة التكفير والهجرة". فهم يكفرون كل من ارتكب معصية وأصرعليه ولم يتب منها وهم يكفرون الحكام لأنهم لم يحكموا بماأنزل الله ويكفرون المحكومين لأنهم رضوابهم وتابعوهم على الحكم بغير ماانزل الله. وهم يكفرون علماء الدين وغيرهم لأنهم لم يكفروا الحكام والمحكومين ومن لم يكفر الكافر فهو كافر...[١٣٦]

"Sikap (baca. Ekstrimis-fundamentalis) akan mencapai puncaknya ketika seseorang menggugurkan hak kehormatan orang lain dan menghalalkan darah mereka dan harta mereka serta tidak lagi melihat hak-hak mereka untuk dilindungi (zimmah) secara tidak tidak adil. Hal ini akan terjadi ketika seseorang telah telah dikuasi kekacauan pikiran dan (lalu) menuduh kebanyakan orang telah keluar dari Islam atau sama sekali tidak pernah beragama Islam. Dan, inilah puncak (ending) dari sikap seorang ekstremis sehingga membuat

[136]Yûsuf al-Qardhâwi, *al-Shahawah al-Islâmiyah*, h. 47-49. Lihat. 'Ali Muhammad Salabi, *Fikru al-Khawârij wa al-Syi'ah fi Mizân Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, (Kairo: Dâr Ibnu Hazm, 2008), h. 43-45.

pelakunya berada di satu lembah dan keseluruhan umat selainnya dalam lembah yang lain... (Fenomena) seperti itulah yang telah terjadi pada diri Kaum Khawarij pada era permulaan Islam (fajr al-Islam). Mereka ini termasuk orang-orang yang ketat dalam melaksanakan ritual-ritual agama, seperti puasa, shalat, membaca al-Qur'ân. Akan tetapi, mereka telah terjerumus dalam kebinasaan disebabkan oleh kebururukan pikiran, bukan disebabkan oleh keburukan hati... Apa yang terjadi pada kelompok Khawarij masa lalu, (kini terulang lagi) pada masa penerus generasi yang baru, yaitu suatu kelompok yang disebut dengan "kelompok al-Takfir wa al-Hijrah." Kelompok ini (suka) meng-kafir-kan setiap orang yang berbuat maksiat dan tidak segera bertaubat. Mereka meng-kafir-kan semua penguasa negeri, karena tidak menjalankan hokum-hukum yang telah ditetapkan Allâh, mereka juga meng-kafir-kan rakyat jelata, karena mereka telah menerima (mengakui) sebagai pemimpinnya, dan (secara) sukarela menerima hukum yang tidak diturunkan Allâh, mereka meng-kafir-kan para ulama dan yang lain, karena mereka tidak meng-kafir-kan para penguasa dan rakyat yang dikuasainya..."

Dari berbagai macam pemikiran dan ideologi yang dikembangkan oleh kaum fundamentalis-radikalis, yang akhir-akhir ini juga berkembang, baik dengan mengobarkan tema-tema *"hakimiyah", "masyarakat Jahiliyah", "al-Takfir wa al-Hijrah"*, dan berbagai doktrin mereka untuk menentang pemerintahan yang sah serta pemberian sitigma sesat, kufur, dan setigma negatif lainnya bagi orang-orang yang menentangnya, benar-benar mencerminkan sikap terhadap pemahaman agama yang "rapuh" dan jauh dari pemahaman para ulama', ahli hukum Islam *(fuqahâ)*, ahli hadits dan *ulama salaf*, dan inilah, barangkali dapat disebut sebagai *Khawârij*

di era Kontemporer. Menarik, apa yang disitir oleh Ahmad Muhammad Ahmad Jali, yang menyatakan:

والذي أوقع هؤلاء فى مثل هذه الأخطاء فى الفهم والاستناج غلوهم فى الاعتزاز بأنفسهم وبأمراءجماعتهم إذ أنهم زعموا أنه يمكنهم التلقي من القرآن مباشرة واستناج الأحكام الشرعية منه من غير استعانة بآراء علماء الاسلام وفقهاء ونتيجة لهذا ألغوا كل التراث الفقهي للمسلمين على أساس أنه يحول بينهم وبين الفهم الحقيقي للقرآن بل ذهبوا أبعدمن ذلك فردوا أقوال كبارالصحابة التي نقلها أئمة الحديث وأئمة الفقهاء هذا فى الوقت الذي اكتفوا فيه بأقوال وتفسيرات أئمتهم الذين لا تجربة لهم ولا رصيدلهم فى الفقه إلا على قراءة القران دون معرفة بالشروط اللازمة للتعرف على حقيقة حكم الله فى المسائل واستنباط الأحكام الشرعية. وهذا المنحى فى التفكير شبيه تمام الشبه بموقف الخوارج الذين استندو فى تكوين أفكارهم على فهمهم الخاص للقرآن ولم يعتمدوا السنة الصحيحة الثابتة التي تبين معاني القرآن الكريم وتوجه آياته ولم يستفيدوا بماأثر عن السلف الصالح من فهم

لهذاالدين وتوضيح لقضياه.[١٣٧]

"Berbagai cara pandang (yang telah mereka lakukan) jelas ini merupakan suatu kesalahan yang diakibatkan oleh pemahaman yang berlebihan (ekstrim) terhadap diri mereka dan para pemimpin mereka. Karena mereka beranggapan bahwa mereka dapat memahami agama dan mengambil kesimpulan hukum secara langsung tanpa meminta fatwa dari para ulama Islam, ahli hukum Islam. Akibatnya, mereka mengabaikan warisan fiqh umat Islam dan mereka memisahkan diri mereka. Bahkan lebih dari itu, mereka menolak pendapat para sahabat besar yang telah dijadikan rujukan oleh para ulama hadits dan hukum Islam. Dan, pada waktu yang bersamaan, mereka (sangat) mencukupkan diri dengan pemikiran dan penafsiran para pemimpin mereka, yang sesungguhnya, tidak mumpuni dalam bidang fiqh, kecuali hanya dengan membaca al-Qur'an, yang tidak memenuhi standar dan syarat-syarat yang ada (dalam 'ulmul al-qur'an) untuk memahami hakikat hukum Allâh, dan masalah-masalah agama, serta cara mengambil kesimpulan hukum Islam. Dari segi ini, tidak ada bedanya dengan cara berpikir kaum Khawarij yang memahami al-Qur'an dengan caranya sendiri (tanpa menggunakan standar ulumul Qur'an), dan tidak berpegang kepada hadits-hadits yang shahih, yang menjelaskan makna-makna al-Qur'an dan maksud-maksud dari ayat-ayatnya, serta mereka tidak berpegang kepada pendapat salaf shalih dalam memahami al-Qur'an serta tujuannya."

[137]Ahmad Muhammad Ahmad Jali, *Dirasah 'An al-Farq wa Tarikh 'An al-Muslimin wa al-Khawarij wa al-Syi'ah*, (Riyadh: Syirkat al-Thiba'ah al-'Arabiyah al-Su'udiyah, 1986), h. 86.

Secara epistemologi, gaya berpikir dan metode pemahaman kaum fundamentalisme-radikalisme (kontemporer) terhadap teks-teks agama sejatinya harus konprehensif, sehingga teori-teori maupun gagasan tersebut tidak saja menyalahi kaedah-kaedah, tetapi juga memberikan pemahaman yang menyejukkan, sebagaimana yang telah ditunjukkan oleh *"Salaf al-Shalih."* Satu hal yang patut dicatat, bahwa kalangan *salaf al-Shalih*, sebagaimana diklaim oleh kalangan fundamentalis-radikalis maupun puritanisme *Wahabiyah,* adalah sebuah "rekayasa" intelektual. Karena, sepanjang yang dapat ditemukan dalam beberapa karya, bahwa tidak semua kaum *revivalis* menolak praktik Islam adat yang direfleksikan melalui ajaran sufisme, sebagaimana ditemukan pada sosok Syâh Wali Allâh al-Dahlawi. Meskipun dia seorang revivalis, namun dia menghargai sufisme. Dia berbeda dengan Muhammad bin 'Abd al-Wahhâb yang tidak kenal kompromi terhadap praktik Islam adat. al-Dahlawi mentolelir praktik-praktik sufisme dan memahkotainya dengan penafsiran sufistik yang pasti, yang berusaha menjalin kembali *sufisme*[138] dengan *syariah*.[139]

Sikap akomodatif al-Dahlawi terhadap sufisme ini telah menempatkan dirinya berada pada posisi al-Ghazâli, yang berusaha menghidupkan Islam, kemudian memperbaharuinya, dan menempatkan dirinya pada posisi Ibn Taymiyah dalam hal purifikasi.[140] Dalam pengamatan Simuh, al-Ghazâli telah membuat suatu kompromi antara *shari>ah* dan *tasawwûf* menjadi bangunan baru yang cukup memuaskan kedua belah pihak, baik dari kalangan ahli hokum,

---

[138]Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas..*, h. 37.

139Shâh Wali Allâh al-Dahlawi, *Hujjat Allâh al-Bâlighah* (Beirut: Dâr Ihyâ' al-'Ulûm, tt), h. 225-226.

[140]Muhammad Sharif Shukri, «al-Muqaddimah», dalam al-Dahlawi, *Hujjat Allâh*, h. 14.

fuqaha, ataupun kalangan *sufi*.[141] Dalam masalah hukum Islam, misalnya, al-Dahlawi tidak berhenti pada madhhab-madhhab hukum Islam abad pertengahan, tetapi kembali kepada al-Qur>ân dan al-Hadits dan merekomendasikan pelaksanaan pendapat yang independen.[142]

Penghargaan terhadap pelaksanaan pendapat yang independen justru telah mengantarkan dirinya untuk menyatakan bahwa hukum Islam dengan adat kebiasaan manusia sebagai dua entitas yang dapat berjalan serasi.[143] Pandangan al-Dahlawi ini menunjukkan bahwa manusia diberi kebebasan untuk melihat hukum Islam sebagai suatu pandangan keagamaan yang mengakomodasi tradisi dan meletakkannya sebagai proses perkembangan pemahaman. Manusia dengan potensi nalarnya melihat hukum Islam dengan tradisi dapat saling jalin-menjalin. Jalinan hukum Islam dan kebiasaan masyarakat dalam *ushûl al-fiqh* disimbolkan dalam kaedah *al-Âdah Muḥâkkamah*.[144]

Sebagai sebuah epistemik konstrruksi ilmu pengetahuan, dalam bidang teologi menemukan identitas dalam apa yang disebut dengan *"ushûl al-din"*, dan dibidang *fiqh* disebut dengan *ushûl fiqh*. Konstruk epistemic ini kemudian melahirkan beberapa pemikir besar, seperti Imam al-Syâfi'i dalam bukunya, *al-Risâlah*, buku yang memuat teori-teori dasar fikih, Imam Asy'ari dalam *Maqâlât al-Islâmiyyin*, buku yang menjelaskan tentang teori *kasb,* dibidang politik dikembang

---

[141]Baca. Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam,* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), h. 159-178.

[142]Charles Kurzman, ed. *Liberal Islam A Sourcebook,* (Oxford: Oxford University Press, 1998), h. 7.

[143]Bandingkan. Fazlur Rahman, *Gelombang Pembaharuan dalam Pemikiran Islam*, ter. Aam Fahmia (Jakarta: Rajawali Press, 2000), h. 261-262.

[144]Jalâl al-Din al-Suyûti, *al-Ashbâh wa al-Nazhâir* (Indonesia: Maktab al-Ihya>, tt), h. 63.

melalui tangan Ibn Taimiyah melalui karya yang bertitelkan *al-Siyâsah al-Syar'iyah*, kemudian Abû Ishaq al-Syâthibi melalui konsep *Maqâshid al-Syari'ah,*[145] dan, mereka sangat menghargai perbedaan pendapat. Pada titik inilah, "kegagalan metodologis" kelompok fundamentalis-radikalis Islam dalam menterjemahkan realitas teks-teks keagamaan. Padahal, teks-teks keagamaan, bagaimana pun, akan selalu bersentuhan dengan realitas sejarah, baik dalam hukum, filsafat, tasawuf, dan lainnya. al-Qardlawi pernah mengatakan:

ان فقه أبي حنيفة وأصول الشافعي وكلام الأشعري وأدب الجاحظ وشعر أبي العلاء وآراء ابن حزم وتصوف الغزالي وفلسفة ابن رشد وإجتهادات ابن تيمية وغيرهم من عمالقة الفكر الاسلامي في مختلف العصور كلهاتراث بشري نأخذ منه وندع وفق القواعد والمعاير العلمية التي وضع الاسلام فى أيدينا.[١٤٦]

"Sesungguhnya fiqh Abû Hanifah, usûl fiqh al-Shâfi'i, ilmu kalam al-Ash'ari, etika al-Jâhiz, sastra Abi al-'Alâ', pendapat-pendapat Ibn Hazm, tasawuf al-Ghazâli, filsafat Ibn Rushd, ijtihad (penalaran) Ibn Taymiyah, dan lain-lain merupakan pemikiran Islam (yang terlahir) dalam situasi dan kondisi yang berbeda. Semua itu adalah warisan intelektual yang boleh kita

[145]Abu Ishaq al-Shâtibi. *al-Muwâfaqât fi Usûl al-Shari>ah,* 2. (Beirut: Dâr al-Kutub al->Ilmiyah, tt.). Lihat. Ahmad al-Raysûni, *Nazhriyat al-Maqâsid 'Inda al-Imâm al-Shâtibi.* (Riyâdl: al-Dâr al-'Âlamiyah li al-Kitâb al-Islami wa al-Ma'had al-'Alami al-Fikr al-Islâmi, 1981).

[146]al-Qardlâwi, «al-Sahwah wa Kayfa Tufham al-Islâm?» dalam *al-Ba'th al-Islâm* (Juli, 1988), h. 55.

ambil dan juga kita tinggalkan sesuai dengan kaedah-kaedah ilmiah yang telah ditetapkan Islam."

Yang menggelikan dari gerakan fundamentalisme-radikalisme ini adalah sikap intolerannya, dengan penafsirannya sendiri mengklaim sebagai penjaga "otoritatif" Islam. Sebuah klaim yang mencederai sejarah Islam. Padahal, sejarah Islam, dengan segala perniknya, telah menyuguhkan berbagai fenomena penafsiran dan pemahaman yang beragam, dan hal ini pula yang ditunjukkan oleh *salaf al-shalih*, seperti 'Umar bin al-Khtaththâb,[147] sebagaimana ditunjukkan dengan penafsiran hukumnya, dan sebagaimana juga ditegaskan oleh 'Ali bin Abi Thâlib dengan ungkapan *"innamâ yunthiquhu al-rijâl,"*[148] sesungguhnya al-Qur'ân itu bisa berbicara karena ada panfasirnya. Dengan cara demikian, sesungguhnya Islam memberikan peluang bagi terjadinya perbedaan penafsiran dan pemahaman dalam rangka mencari nilai-nilai ajaran Islam, tidak terkecuali dalam memahami teks-teks keagamaan. Penghargaan terhadap perbedaan dalam memahami suatu teks agama, bukan menghakimi suatu pendapat, adalah cerminan yang ideal yang ditunjukkan oleh para sahabat Nabi dan *Salaf al-Shâlih*.[149] Kaum *salafi,* bagaimana pun, selalu menghargai perbedaan pendapat, terlebih lagi dalam hal-hal yang bersifat *"ijtihadiyah-furu'iyah."* Barangkali, menarik apa yang diungkapkan oleh Thaha Jabir al-'Ulwani, ketika dia berkata.

---

[147]Sumanto al-Qurtuby, *Lubang Hitam Agama Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal* (Yogyakarta: Rumah Kita, 2005), 32. Lihat. Muchtar Adam, "Ijtihad: Antara Teks dan Konteks" dalam Jalaluddin Rachmat ed. *Ijtihad dalam Sorotan*, 143-144. Sharaf al-Din al-Mûsawi, *al-Nas wa al-Ijtihâd* (Beirut: Muassasah li al-A'lami, 1996).h. 96-97.

[148]Ibn Jarir al-Tâbâri, *Târikh al-Umâm wa al-Mulk*, Tahqiq Iyâd bin 'Abd al-Latif bin Ibrâhim al-Qisi, 1 (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2005), h. 1452.

[149]Lihat. Thaha Jâbir 'Ulwâni, *Adab al-Ikhtilâf fi al-Islâm*, (al-Wilayah al-Muttahidah, 1991).

ومعظم الأحكام المتعلقة بالفروع والمتناولة للنواحي العملية الذي يثبت بالطروق الظنية رحمة من الله تعالى بعباده ليتسع للناس مجال الإجتهاد فيها ومادام الشارع الحكيم قد فتح باب اليسر للعباد وجعل مصلحة الناس معتبرة فلا يليق بأحد أن ينسب مخالفا له فى أمر من هذه الأمور إلى كفرأو فسق أو بدعة بل عليه أن يلتمس لمخالفة من الأعذار مايجعل حبل الود موصولا بينهما فيحظى بحبه وتقديره ويرعى أخوته ووداده.[150]

D. Khilafah

Term Khilafah secara etimologi adalah pemimpin. Dalam al- Qur'an, kata khalifah beserta derifatnya dilansir sebanyak empat kali. *Pertama* dalam al- Qur'an surat *al-Baqarah*: 30. Ayat ini menceritakan tentang kekhalifahan Nabi Adam AS. di muka bumi. *Kedua* dalam al- Qur'an surat *Yunus* ayat 14 juga menceritakan bahwa Nabi Adam AS. adalah sebagai seorang khalifah. *Ketiga* al-Qur'an surat *Shad* ayat 26, menceritakan bahwa Allah SWT menjadikan Nabi Daud AS. sebagai khalifah. *Keempat* dalam surat *an-Nur* ayat 55, berisi tentang janji Allah SWT. kepada orang-orang yang beriman dan beramal sholeh akan dijadikan berkuasa di muka bumi.

[150]Thaha Jabir al-'Ulwani, *Adab al-Iktilaf fi al-Islam,* (al-Wilayah al-Muttahidah al-Amirikiyah: al-Ma'had al-Ma'ali Li al-Fikr al-Islami, 1991), h. 160-161.

Kemudian dalam kontek politik Islam, istilah Khalifah digunakan sebagai gelar bagi pemimpin pemerintahan Islam pasca Rasulullah SAW. di Madinah, mulai dari Abu Bakar al-Shidiq RA. (berkuasa 632-634 M), Umar bin al-Khatâb RA. (berkuasa 634-644 M). Ia menamakan dirinya sebagai Khalifah Khalifati Rasulillah (pengganti penggantinya Rasulillah), Usman bin 'Affan RA. (berkuasa 644-655 M), 'Ali bin Abi Thâlib RA (655-660 M). Para sahabat tersebut juga diberi gelar *Khulafa al-Rasyidin* (khalifah-khalifah yang diberi petunjuk kejalan yang benar). Mereka mengganti (khalifah) posisi Nabi SAW. dalam bidang pemerintahan. [151]

Gelar Khalifah tersebut ternyata tidak hanya disandang oleh para *Khulafa al-Rasyidin*, namun juga dipakai pasca pemerintahan mereka, dari mulai Dinasti Umayyah (661-745 M) yang memindahkan pusat pemerintahan Islam dari Madinah ke Damaskus. Kemudian Dinasti Abasiyyah di Baghdad (750-1242 M) hingga Dinasti Usmaniyyah di Istambul, Turki (1281-1924 M) hinga berakhirnya kekhilafahan Islam di Turki pada awal abad 20.[152]

Dalam kurun empat belas abad itu, dunia Islam dalam satu komando Khalifah. Memang diakui atau tidak pada masa itu perkembangan Islam cukup pesat, bahkan pada paruh kedua zaman kekhilafahan Islam, tepatnya pada masa-masa Dinasti Abasiyyah (lebih khusus lagi pada masa Khalifah Harun al-Rasyid), Islam berada pada masa keemasannya, baik dalam bidang politik, ilmu pengetahuan dan peradaban. Adagium

---

[151]Muhammad Sa'id al- 'Asymâwy, *al- Khilâfah al-Islâmiyyah*, (Ttp: Maktabah Madtbuli al-Shahir, 1996), h. 126

[152]*Ibid*, h. 166-279. Untuk *Umawiyyah*, Ia mengubah sistem pemerintahannya menjadi Monarchi heridetis (kerajaan turun temurun) seperti Monarchi di Persia dan Bizantium. Dia memberikan interpretasi baru terhadap ma'na Khalifah yang ia jabat dengan sebutan "Khalifah Allah" Penguasa yang diangkat oleh Allah.

yang sering disebutkan bahwa "ketika kejayaan Islam berada pada puncaknya, Barat (Kristen) masih sibuk-sibuknya dalam kegelapan".

Pada tahun 1258 kekhilafahan Bani Abasiyyah di Baghdad runtuh oleh gempuran tentara Barbar, Mongolia, yang dipimpin Hulagu Khan (dari keturunan Jengis Khan) yang terkenal kejam, bengis dan sadis. Mereka meluluh lantahkan kota Baghdad yang merupakan simbol kejayaan Islam pada waktu itu dengan tidak ada yang tersisa.[153]

Pada awal abad keempat belas, kekhilafahan Islam kembali bangkit dan berhasil membangun kembali kejayaan Islam dibekas jantung kekuasaan Imprium Bizantium, tepatnya di Konstantinopel yang kemudian beralih nama menjadi Istambul di Turki. Pada masa kekuasaannya yang hampir enam abad (1300-1924 M), Islam tersebar ke berbagai belahan dunia, terbentang dari mulai Asia sampai ke jantung Eropa bahkan sampai wilayah Afrika Utara.[154]

Setelah berkuasa hampir 600 tahun, kekhilafahan Usmaniyyah di Istambul, Turki, pun runtuh. Seiring dengan itu, umat Islam pun sibuk mencari sebuah alternatif bagi doktrin Khilafah. Doktrin Khilafah Islamiyyah, sebagaimana yang diyakini oleh para pendukungnya yaitu:

Pertama, bahwa dalam Islam tidak mengenal pemisahan antara Agama dan Negara. Biasanya rujukan mereka adalah al-Qur'an Surah *al- Nisa* ayat 59 (perlunya ketaatan kepada Allah, para Nabi dan orang-orang yang berkuasa di antara kamu). Menurut mereka argumentasi tersebut juga dibangun atas contoh dari kepemimpinan pemerintahan Nabi SAW.

---

[153]*Aconcise Histori of Islam*, Djambatan Amsterdam ,1957, terj, Anas Ma'ruf, *Sejarah ringkas Islam sejak kelahiran sampai perkembangannya pada pertengahan pertama abad ke dua puluh,* Djambatan Jakarta, 2000), h.

[154]*Ibid*, h.

di Madinah yang pada saat bersamaan bertindak sebagai pemimpin spiritual sekaligus pemimpin komunitas politik.

Kedua, menurut pemahaman mereka dipertahankannya institusi kekhilafahan juga didasarkan atas keyakinan bahwa kekuasaan agama dan politik harus digabungkan dalam satu atap, sehingga memungkinkan syariat untuk bisa diterapkan dan komunitas muslim terlindungi.[155] Pendeknya, kecenderungan mereka adalah menjustifikasi inovasi masa kini terhadap praktek-praktek masa lalu.

Pada awal abad 20, di saat kaum muslimin mencari sebuah alternatif bagi doktrin kekhalifahan menyusul runtuhnnya kekhilafahan Usmaniyyah, muncullah organisasi Hizbut Tahrir al-Islami (Partai Pembebasan Islam) yang lahir dari gerakan Ikhwanul Muslimin di Yerussalem pada tahun 1952. Taqi al-Din al-Nabhani (1905-1978) sebagai pimpinannya, meyakini bahwa hanya dengan penciptaan ulang suatu negara Islam, jalan hidup muslim dapat membebaskan dirinya dari pengaruh buruk imprialisme politik dan budaya Barat. Dan hanya dengan perbaikan kekhilafahan, negara Islam akan dapat memelihara dirinya sendiri melawan kekuatan-kekuatan pemecah dari imprialisme, nasionalisme dan sekularisme.[156] Karena menurutnya, restorasi kekhalifahan merupakan "kewajiban bagi seluruh muslim di Dunia". Maka mendesak bagi dilaksanakannya agitasi politik. Ia berharap, Hizbut Tahrir dapat menjadi partai barisan depan yang akan memajukan revolusi kekhilafahan. Istilah partai "barisan depan" ini muncul sebagai basis dari deklarasi *Group Islamic Armee* (GIA) di al-Jazair yang mengumumkan bahwa ia

[155]Dale F. Eckelman dan James P, *Ekspreisi Politik Muslim*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 60

[156]*Ibid*, h. 162.

telah menetapkan kembali pemerintahan kekhilafahan pada Agustus 1994 [157]

Kekhilafahan Islam di Turki runtuh setelah dibubarkan oleh jenderal Turki, Mustafa Kemal Attaturk. Hal ini ia lakukan karena ia ingin membangun sebuah negara bangsa yang berdaulat. Menurutnya selagi Turki masih mengabdikan diri pada kekhilafahan dunia Islam, maka Turki sulit untuk membangun sebuah negara bangsa yang berdaulat, seperti yang dinyatakannya dalam pidato enam harinya yang terkenal pada 1927 M .[158]

Selanjutnya tindakan Musthafa Kemal Attaturk menghapuskan kekhilafahan, segera menimbulkan reaksi dari Dunia Islam. Pertanyaan-pertanyaan yang muncul kemudian adalah apakah perlu mempertahakan institusi kekhilafahan yang ada? atau perlu menghidupkan kembali kekhilafahan? bagaimana melakukannya dan siapa yang berhak menjadi Khalifah ?

Wacana dan gerakan ini bergulir semenjak kekhilafahan Turki runtuh sampai sekarang. Namun hingga saat ini belum ada tanda-tanda keberhasilannya. Upaya untuk merekonstruksi khilafah islamiyyah tercatat dalam sejarah politik Islam diantaranya: *Pertama*, pada 5 Maret 1924, pengikut Syarif Husayn yang pernah menjadi Raja Hijaz (sebelum akhirnya digulingkan oleh Ibn Saud) memproklamirkan dirinya sebagai khalifah di Palestina, persis dua hari setelah rancangan undang-undang Turki yang menghapuskan kekhilafahan disahkan menjadi undang-undang. tetapi ia tidak mendapat dukungan dari Dunia Islam. *Kedua*, pada bulan Mei 1926. Raja Fuad dari Mesir yang didukung oleh ulama Mesir pernah mengadakan

---

[157] *Ibid*,.

[158] L. Carl Brown, *Wajah Islam Politik, Pergulatan Agama dan Negara Sepanjang Sejarah Umat*, (Jakarta: Serambi Ilmu, 2003), h. 170.

konggres Kekhilafahan di Kairo. Namun juga tidak mendapat dukungan dari negara Islam lainnya, karena para delegasi yang mewakili negara masing-masing pada saat itu memiliki banyak orientasi politik yang saling bertentangan, sehingga kongres meskipun bersepakat mengenai pentingnya kekhilafahan (bahkan sangat mendesak), tidak mengajukan langkah-langkah yang tepat untuk memilihnya.[159] Banyaknya orientasi politik dari negara-negara Islam saat itu dapat tergambar antara lain:

1. Gerakan khilafah India menolak mengirimkan delegasi pada kongres kekhilafahan pada bulan Mei 1926 di Kairo, karena khawatir jika kongres itu sengaja diadakan untuk memajukan klaim kekhilafahan Raja Mesir.
2. Kongres umat Islam di Makkah pada bulan Juni-Juli 1926 malah tidak mencantumkan masalah khilafah dalam agendanya, karena Ibn Saud yang belum lama berhasil menggulingkan Syarif Husayn dan kaum Hasyimiyyah dari Hijaz tengah mencari dukungan internasional bagi kaum Wahabi untuk menguasai kota-kota suci

Kongres Umat Islam pada tahun 1931 di Yerusalem juga tidak mencantumkan masalah *kekhilafahan* dalam agendanya. Karena Amin al- Husayni pemimpin Palestina, sedang mencari dukungan kaum muslimin seluruh Dunia bagi perlawanan bangsa Palestina terhadap Zionisme dan pemerintahan mandat Inggris, Jadi berusaha menghindari isu kekhilafahan yang bersifat memecah belah. [160]

Selanjutnya konsep *khilafah* yang berkembang di beberapa negara, khususnya Timur Tengah dan juga di Indonesia, adalah bagian penting dari gagasan dan perkembangan pemikiran

[159] *Ibid*, h. 172.
[160] *Ibid*, h. 173-174

fundamentalisme-radikalis ideologi gerakan Taqi al-Din al-Nabhâni,[161] untuk membentuk apa yang disebut dengan sistem *khilâfah*. Baginya, sistem *khilâfah* adalah suatu upaya untuk membentuk sebuah kekuasaan Islam (negara Islam), dan hanya melalui sistem ke-*khalifahan*-lah atau kekuasaan politik, *syari'a*h Islam dan semua kebijakan yang betul-betul "islami" bisa diberlakukan.

[161]Taqi al-Din al-Nabhâni adalah putra dari *Ibrâhim bin Mushthafâ bin Ismâ'il bin Yûsuf al-Nabhâni,* ulama ber-*madzhab Hanbali-Syâfi'i,* ibunya adalah putri dari *Syaikh Yûsuf bin Ismâ'il bin Yûsuf al-Nabhâni*, seorang hakim sekaligus penyair terkenal di masa dinasti *'Utsmâni*, juga tidak berperan banyak dalam membentuk pandangan politiknya. Sangat mungkin pemahaman politik al-Nabhâni sedemikian lantaran pergaulannya dengan orang-orang *Ikhwân al-Muslimin* saat kuliah di Mesir atau terbentuk oleh kultur Palestina yang sarat pergolakan politik bersentimen agama. Di awal-awal, kehidupannya tidak menunjukkan *sifat-sifat radikal*. Pendidikan yang ditempuhnya adalah di *Nizhâmiyyah* dan *Tsanawiyah*. Kemudian melanjutkan ke *al-Azhar* (1928 M), Jurusan *Syari'ah*. Selanjutnya, ia belajar politik dan hukum sekuler di *Dâr al-'Ulûm,* yang kala itu masih berinduk ke *al-Azhar*. lulus tahun 1932 M. Selama kuliah, ia banyak berinteraksi dengan tokoh-tokoh *Ikhwân al-Muslimin*. Sekembalinya ke Palestina, mengajar ilmu-ilmu *syari'ah* di *Tsanawiyah Nizhâmiyyah* Haifa dan menjadi tenaga pengajar (1932-1938 M), dia juga menjadi pembantu hakim di *Mahkamah Ramlah*. Setelah Palestina jatuh ke tangan Yahudi (1948 M), sehingga memaksanya meninggalkan Ramlah. Setahun kemudian, kembali ke Palestina menjadi hakim di *Mahkamah Syari'ah al-Quds*, daerah yang belum dikuasai Yahudi. Di kota *al-Quds* itu, berbagai kelompok pejuang Palestina membentuk jaringan dan kesatuan-kesatuan milisi untuk melancarkan aksi melawan ekspansi Yahudi. Di antaranya terdapat *Ikhwân al-Muslimin* yang dalam buku *Muslim Politics* disebut secara implisit bahwa al-Nabhâni pernah terlibat di dalamnya. Bahkan, diduga keterlibatannya telah dibangun semenjak ia kuliah di Mesir. Eickelman, *Muslim..*, h. 139 dan 186. Pada 1953 M, al-Nabhâni mulai menampakkan ambisi politik dan visi keagamaan yang berorientasi politik dengan mendirikan partai politik Islam bernama *Hizb al-Tahrir al-Islâmi* di *al-Quds*. Cita-cita politiknya tertuang beberapa karyanya adalah *Nizhâm al-Islâm, al-Takattul al-Hizb, al-Nizhâm al-Iqtishâd fi al-Islâm, al-Nizhâm al-Ijtimâ', Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm, al-Dawlah al-Islâmiyyah, al-Dustûr, Muqaddimah al-Dustûr, al-Syakhshiyyah al-Islâmiyyah, Mafâhim al-Siyâsiyyah*, dan *al-Tafkir.*

Bagaimana pun, dengan jatuhnya otoritas *khilafah* setelah kekalahan kaum muslimin dalam berbagai benturannya dengan Barat membawa penderitaan panjang bagi dunia Islam yang menyebar dihampir semua bidang kehidupan, baik itu politik, ekonomi, dan ilmu pengetahuan, dan merealisasikannya adalah wajib dilakukan setiap muslim,[162] dan untuk sampai kepada obsesi penegakan negara Islam dengan system *khilâfah*,[163] al-Nabhâni mewujudkan aksi politiknya melalui gerakan *Hizb al-Tahrir* dan prinsip penegakan *khilafah* menurut al-Nabhâni merupakan perintah al-Qur'ân,[164] dimana hanya Allâh yang memiliki otoritas untuk mengatur kehidupan umat, tidak terkecuali dibidang politik. Selanjutnya, perintah al-Qur'ân tersebut diaktualkan oleh Nabi dan para sahabatnya, sebagaimana diriwayatkan oleh Abû 'Ubaid al-Qâsimi dari 'Ali bin Abi Thâlib,

---

[162]Taqi al-Din al-Nabhâni, *al-Dawlah al-Islâmiyah* (Beirût: Dâr al-Islâm, 1994), h. 236.

[163]Imperialisme Eropa yang merambah dunia Islam memang tidak sampai mengakibatkan stagnasi di kalangan kaum muslim. Meski beberapa wilayah didominasi Barat pada Perang Dunia I, dinamika di dunia Islam sepanjang abad XIX terus berlanjut hingga abad XX. Masa sejak Perang Dunia II sampai pertengahan tahun 60-an adalah saat terjadinya perubahan signifikan dan dramatis di dunia Islam, baik dibidang politik maupun ideologi. Selama periode ini, banyak negara memerdekakan diri, berbagai perkembangan ideologis juga terjadi. Aneka peristiwa itu dibarengi *revolusi* militer dan perubahan *evolusioner* yang mengubah wajah dunia Islam. Periksa John Obert Voll, *Islam Continuity and Change in the Modern World* (Colorado: Westview Press, 1982), h. 149. Dan, disertai pula memuncaknya kesadaran Islam melahirkan berbagai aktivitas muslim dengan bermacam ciri, seperti *"revivalisme"*, kelahiran kembali, *"fundamentalisme"*, penegakan kembali syariat Islam, kebangkitan Islam, pembaruan Islam, modernisasi Islam, *revitalisasi, militansi, aktivisme, messianisme,* kembali ke Islam, dan barisan Islam. Lihat R. H. Rair Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World* (New York: Syracuse University Press, 1985), h. 4.

[164]*QS. al-An'âm* (6): 57, *QS. Yûsuf* (12): 40 dan 67, *QS. al-Mâ'idah* (5), 50, dan *QS. al-Nisâ'* (4): 65 dan 105.

"Imam wajib memerintah (menjalankan pemerintahan) rakyat berdasarkan apa yang diturunkan Allâh dan melaksanakan amanat. Jika ia sudah menjalankannya, maka rakyat wajib mendengarkan dan menaati."[165]

Menurut *Hizbut al-Tahrir*, ada tiga problem utama yang membebani umat (1) munculnya berbagai persoalan karena tidakadanya *"khilâfah"* (2) perlunya kehadiran *khilâfah"* beserta konsepsinya yang lengkap, dan (3) pentingnya upaya-upaya konkret yang mengarah pada "pengembalian institusi *khilâfah."* Semua ini merupakan perintah al-Qur'ân, dan menurut mereka, al-Qur'ân adalah pedoman utama dan asas kehidupan manusia, yang di dalamnya terkandung aneka prinsip yang bisa dijadikan pedoman dalam mengatur semua aspek kehidupan, termasuk kenegaraan. Meskipun al-Qur'ân bersifat global, namun penjabarannya dalam bentuk konkret dilakukan oleh Rasul Allâh saw. lewat perilakunya, lalu dilanjutkan dan dikembangkan para sahabat dan generasi berikutnya."[166]

Setidaknya ada dua alasan pokok mengapa kaum fundamentalis menolak ide nasionalisme sambil mengajukan ide negara Islam universal, (1) menyangkut hubungan antara agama dan negara, dan, (2) mengenai konsep umat universal. Alasan *pertama* didasarkan pemahaman bahwa Islam merupakan sistem eksistensi total yang bisa diterapkan di semua waktu dan tempat, dan mustahil memisahkan agama dari negara. Alasan *kedua* dipengaruhi anggapan bahwa tujuan akhir seorang muslim yang baik seharusnya adalah tegaknya aturan Allâh. Maka, tidak aneh jika al-Nabhâni meyakini

---

[165]Taqi al-Din al-Nabhâni, *Muqaddimah al-Dustûr li al-Dawlah al-Islâmiyyah,* (Ttp: tp. Tt.), h. 69.

[166]Taqi al-Din al-Nabhâni, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (Beirût: Dâr al-Umah, 1996), h. 16-17.

hanya dengan penciptaan ulang negara Islam, jalan hidup muslim dapat terbebaskan dari segenap kekuatan pemecah-belah seperti imperialisme, nasionalisme, dan sekularisme.[167] Penegakan *"khilafah"* sebagai obsesi politik gerakannya, menurut al-Nabhâni, karena merupakan perintah al-Qur'ân, sebagaimana disebutkan dalam ayat,

> *''Dan Allâh telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan mengerjakan amal-amal salih bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka berkuasa (khalifah) di bumi sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa (khalifah)"*[168]*... dan "yaitu orang-orang yang jika Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi, niscaya mereka mendirikan sembahyang, menunaikan zakat, menyuruh berbuat yang ma'ruf dan mencegah perbuatan munkar."*[169]

E. Jihad

Salah satu tema terpenting yang melekat dalam tradisi pemikiran kelompok fundamentalisme-radikallisme adalah apa yang disebut dengan "kewajiban jihad yang terabaikan *"al-faridah al-ghâibah"* dan inilah cara yang terpenting yang digunakan oleh Islam fundamentalis-radikalis dalam merealisasikan cita-cita dan idealisme mereka, yaitu merealisasikan negara Islam dan terimplementasinya totalitas hukum Islam melalui jihad (bom bunuh diri) yang oleh mereka disebut dengan *"al-istisyhad."*

Secara etimologis, term *jihâd* berasal dari kata *jahada-yajhadu-juhd/jahd*. Para ahli linguistik membedakan

---

[167]Lebih jauh, baca. Dale F. Eickelman dan James Piscatori, *Muslim Politics* (London: Princenton University Press, 1996), 139.

[168]*Qs. al-Nûr* (24): 55.

[169]*Qs. al-Hajj* (22): 41.

definisi *jahd* dan *juhd*. Mereka memaknai term *juhd* dengan "kemampuan" *(thâqah),* sedangkan *jahd* dengan "rintangan" *(masyaqqah)*. Ada juga yang mengartikan sebaliknya, yaitu term *jahd* diartikan sebagai "rintangan", sedangkan *juhd* dengan "kemampuan". Jika dikatakan *jahada fi al-amr,* berarti ia akan bersungguh-sungguh dalam urusan tersebut, sehingga merasa lelah karena berusaha semaksimal mungkin untuk memperolehnya.[170] Adapun kata *juhd* juga dapat dipahami sebagai upaya seseorang untuk tetap bertahan hidup dalam keterbatasannya yang serba sedikit.[171] Sa'id al-Asymawi berpendapat bahwa jihad adalah berupaya secara sungguh-sungguh dengan mengerahkan segala kemampuan *(badzl al-juhd)* untuk mencapai tujuan tertentu. Bersabar dalam keletihan *(tahammul al-jahd)* ketika menjalankan satu perbuatan atau merealisasikan sebuah misi.[172]

Kata *jihâd* merupakan derivasi dari kata *jâhada-yujâhidu-jihâd/mujâhadah*. Secara etimologis, *jihâd* berarti "mencurahkan segenap upaya dan kemampuan untuk menghadapi segala sesuatu yang berhubungan dengan kesulitan dan penderitaan". Dengan begitu, kata *jâhada* dapat diartikan sebagai "mencurahkan segala kemampuan dalam membela dan memperoleh kemenangan". Jika dikaitkan dengan musuh, maka frasa *jâhada al-'aduww* diartikan sebagai "membunuh musuh, mencurahkan segenap tenaga untuk memeranginya, dan mengeluarkan segenap kesungguhan dalam membela diri darinya".

Dari aspek terminologis, definisi jihad berkisar kepada tiga aspek:

---

[170]Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab,* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), jilid I, h. 708.

[171]*Ibid* h. 709.

[172]Sa'id al-Asymâwi, *al-Islâm al-Siyâsi,* (Kairo: Sinâ li al-Nasyr, 1992), h. 103.

1. Jihad yang dipahami secara umum, adalah segala kemampuan yang dicurahkan oleh manusia dalam mencegah/membela diri dari keburukan dan menegakkan kebenaran. Termasuk dalam kategori ini adalah menegakkan kebenaran, membenahi masyarakat, bersunggung-sungguh serta ikhlas dalam beramal, gigih belajar untuk melenyapkan kebodohan, serta bersungguh-sungguh dalam beribadah seperti haji.
2. Jihad dipahami secara khusus sebagai mencurahkan segenap upaya dalam menyebarkan dan membela dakwah Islam.
3. Jihad yang dibatasi pada *qitâl* (perang) untuk membela agama untuk menegakkan agama Allah dan proteksi kegiatan dakwah.[173]

Menurut Abû ʿAbd al-Fattâh ʿAliy ibn Hâj, kata *jihâd* bukan hanya sebatas mencurahkan segenap kemampuan untuk memerangi orang kafir, malainkan juga mencakup tiga aspek:

1. Jihad dalam mempelajari agama, mengamalkan, serta mengajarkannya.
2. Jihad dalam melawan setan dengan mencegah hal syubhat yang muncul dari syahwat.
3. Jihad terhadap kaum kafir, baik dengan kekuasaan, harta, lisan, maupun hati.
4. Jihad terhadap orang fasik, dengan kekuasaan, lisan, dan hati.[174]

---

[173]Husni Adhâm Jarrâr, *al-Jihâd al-Islâmiy al-Muʿâshir: Fiqhuh-Harakâtuh-Aʿlâmuh,* (ʿAmân: Dâr al-Basyar, 1994), h. 11.

[174]Abû ʿAbd al-Fattâh ʿAliy ibn Hâj, *Fashl al-Kalâm fi Muwâjahat Zhulm al-Hukkâm,* (Beirut: Dâr al-ʿUqâb, 1994), h. 213.

Berdasar pada pengertian etimologis dan terminologis dari term *jihâd,* dapat dikatakan bahwa secara etimologis, jihad tidak mengandung makna kekerasan sedikit pun. Lain halnya dengan pengertian terminologis term *jihâd*, banyak ulama yang mengidentikkannya sebagai tindakan memerangi orang kafir dan musuh.

Selanjutnya akan diketengahkan konsepsi jihad menurut berbagai perspektif berdasarkan penelitian Nasaruddin Umar,[175] seperti para fuqha, mufassir, muhadditsin dan orientalis.

Ulama dari berbagai mazhab sependapat menyatakan bahwa hukum jihad adalah wajib. Menurut Imam al-Nawawiy, dari kalangan Syafi'i, jihad pada zaman Rasulullah adakalanya *fardh kifâyah,* dan ada kalanya *fardh 'ain*. Pada umumnya, kategori jihad yang mereka maksud sebatas pada jihad dengan mengangkat senjata. Al-Sarakhsiy dari kalangan Hanafiah, misalnya, menyatakan bahwa jihad wajib hingga hari kiamat.[176] Demikian juga halnya ulama dari kalangan Syafi'iyah, Hanbaliyah, dan Malikiyah. Namun, mereka menegaskan bahwa jihad yang dimaksud tidak hanya jihad dengan mengangkat senjata atau dengan perbuatan, tetapi bisa juga dengan perkataan.

Menurut Imam Ahmad ibn Hanbal, jihad termasuk di antara amal yang tergolong wajib. Nahkan, jihad menempati kedudukan utama dibandingkan kewajiban lainnya. Jihad dalam bentuk perang secara fisik yang dilakukan di lautan lebih utama daripada jihad di daratan. Pandangan Imam Ahmad ini agaknya berdasarkan hadis Nabi yang menyatakan bahwa

---

[175]Nasaruddin Umar, *Tashih Mafâhim,* (Jakarta: tp., 2009), h. 2; lihat juga Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis*, (Jakarta: Rahmat Semesta Center, 2010), h. 27

[176]al-Sarakhsiy, *al-Mabsûth,* jilid I, h. 2.

jihad termasuk amalan utama[177] dan jika terjadi di lautan mendapat balasan yang lebih baik daripada di daratan.

Kewajiban jihad adakalanya merupakan kewajiban personal *(fardh 'ain)* dan adakalanya kewajiban kolektif *(fardh kifâyah)*. Hukum asal jihad adalah *fardh kifâyah,* yaitu kewajiban yang bisa dilakukan oleh sebagian orang saja, sehingga jika telah dilakukan oleh sekelompok umat Islam, kewajiban yang lainnya telah terlaksanakan. Logikanya, jika setiap orang diwajibkan berjihad (berperang) setiap saat, maka tidak ada lagi yang berkesempatan membangun komunitas sosial untuk kemaslahatan bersama. Sebagai contohnya adalah jihad dengan berperang ke *dâr al-harb* yang diutus oleh pemimpin Islam. Bagi kalangan Hanafi, seorang imam diwajibkan mengirimkan pasukan untuk berjihad ke *dâr al-harb* sekali atau dua kali dalam setahun. Mereka melandaskan hukum ini kepada QS. al-Taubah [9]: 5 yang menyatakan perintah untuk memerangi orang musyrik. Selain itu, juga didasarkan pada hadis yang menyatakan bahwa jihad akan selalu ada hingga datang hari kiamat.

Jihad menjadi *fardh 'ain* ketika *dâr al-Islâm* dikuasai oleh musuh. Semua ulama sependapat bahwa dalam kondisi ini setiap orang wajib berjuang melawan musuh. Ibn Qudamah dari kalangan Hanbaliy mempertegas lebih spesifik lagi bahwa hukum jihad adalah *fardh 'ain* jika telah berhadapan dengan musuh. Dalam kondisi ini, jihad dalam bentuk berperang adalah wajib dan tidak boleh lari dalam medan perang. Agaknya, pendapat ini berlandaskan pada hadis yang menyatakan bahwa salah satu dari tujuh hal yang mencelakakan adalah lari meninggalkan pasukan dari

[177]al-Bukhâriy, *Shahih al-Bukhâri,* jilid I, h. 18; Muslim, *Shahih Muslim,* jilid I, h. 89.

peperangan *(al-tawallâ yawm al-zahf)*.[178] Hukum *fardh 'ain* jihad dalam kondisi ini mencakup setiap pribadi, termasuk wanita sekali pun. Ibn Qudamah menggarisbawahi bahwa dalam situasi terjepit, jika imam atau pemimpin Islam mengajak untuk mundur, maka diwajibkan untuk mundur.

Menurut Ibn Taimiyah, jika sebuah negeri Islam diserang musuh, maka negeri Islam terdekat wajib turut serta membela. Alasannya, antar sesama negara Islam apalagi yang letak geografisnya berdekatan diibaratkan sebagai satu negara. Pendapat ini agaknya berdasarkan hadis Nabi yang menyatakan bahwa persaudaraan sesama Muslim ibaratkan seperti sebuah bangunan yang saling mengokohkan.[179] Ibn Taimiyah juga menambahkan bahwa untuk tindakan preventif, jihad (perang) terhadap musuh yang jumlahnya sedikit dianjurkan. Jihad di sini bisa dalam bentuk dakwah atau ajakan masuk Islam atau menggunakan senjata agar jumlah musuh tidak bertambah yang dapat membahayakan keamanan orang kaum Muslimin. Dengan demikian, bahwa hukum jihad adalah *fardh kifâyah* dalam rangka menyebarkan dakwah Islam. Sedangkan hukumnya menjadi *fardh 'ain* jika bertujuan membela diri.[180]

Sedangkan Sayyid Quthb,[181] memberikan makna jihad lebih bernuansa politis, yakni sebagai upaya membangkitkan kejayaan Islam vis a vis hegemoni barat. Bagi Quthb, jihad yang lebih bernuansa politis ketimbang legalistik ini merupakan kelanjutan dari "politik" Tuhan, yakni sebuah perjuangan

---

[178]al-Bukhâriy, *Shahih al-Bukhâri,* jilid III, h. 1017; Muslim, *Shahih Muslim,* jilid I, h. 92.

[179]al-Bukhâriy, *Shahih al-Bukhâri,* jilid I, h. 182; Muslim, *Shahih Muslim,* jilid IV, h. 1999.

[180]Husni Adham Jarrâr, *al-Jihâd al-Islâmiy al-Mu'âshir,* h. 25.

[181]Azyumardi Azra. "Jihad dan Terorisme: Konsep dan Perkembangan Historis" dalam *Islamika* No. 4, April-Juni 1994, h. 80-81.

politik revolusioner yang dirancang untuk melucuti musuh-musuh Islam, sehingga memungkinkan kaum muslimin menerapkan syariat Islam yang selama ini diabaikan dan ditindas oleh "kuku-kuku" imperialis serta rezim-rezim opresif di dunia muslim.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka memaknai jihad sebagai perang, bukan pemahaman asing dalam tradisi Islam. Hampir seluruh literatur Islam ketika berbicara jihad tidak lepas dari peperangan dan pertempuran. Meskipun Al-Quran sendiri secara definitif menggunakan istilah *al-qitâl* sebagai padanan kata perang. Namun, puluhan ayat yang berbicara tentang jihad dengan ragam deviriasinya tetap dimaknai sebagai peperangan.

Pembakuan arti jihad hanya sebatas makna perang banyak terdapat dalam kitab-kitab tafsir, hadis, dan Fiqh. Sebagai contoh, misalnya Ibn Hajar Al-Asqalani, seorang *muhaditsin* terkemuka ketika mendefinisikan jihad sebagai *badzl al-juhd fi qitâl al-kuffâr* (mengerahkan kemapuan dalam memerangi orang-orang kafir). Demikian juga, Muhammad bin Ismail Al-Kahlani, pengarang kitab Subul Al-Salâm komentar atas kitab Bulûgh al-Marâm karya Ibn Hajar, mendefinisikan jihad sebagai *badzl al-juhd fi qitâl al-kuffâr aw al-bughât* (mengerahkan kesungguhan dalam memerangi orang kafir dan pemberontak).

Di samping pendapat para mufasir dan muhadis yang kebanyakan memakanai jihad sebagai perang. Mayoritas ulama fikih juga sepakat mendefinisikan jihad sebagai peperangan melawan musuh agama. Fikih madzhab Hanafi memaknai jihad sebagai ajakan pada agama yang benar, jika orang yang diajak enggan, maka diperangi dengan harta dan jiwa (*al-du`â ilâ al-din al-haq wa qitâl man lam yaqbalhu bi al-mâl wa al-nafs*). Definisi-definisi madzhab lain hampir serupa

dengan definisi madzhab Syâfi'i, yaitu; memerangi orang-orang kafir untuk memenangkan Islam (*qitâl al-kuffâr li nashr al-Islâm*). Bahkan Wahbah Al-Zuhayli seorang ahli fikih kontemporer dalam bukunya, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*[182] mengusulkan definisi jihad "terlengkap" yaitu, mengerahkan kemampuan dan kekuatan dalam memerangi dan melawan orang-orang kafir dengan jiwa, harta dan lidah.

Wacana tentang jihad telah menarik atensi ilmuwan barat untuk menelusurinya lebih dalam. Dapat diasumsikan bahwa nilai atraktif yang berkelindan di balik doktrin jihad dalam Islam ini dilatari oleh dua asumsi. *Pertama,* secara tekstual, al-Qur'an dan hadis selaku pedoman dasar ajaran Islam banyak mengurai tentang jihad, sehingga memicu penggelut studi keislaman—baik dari kalangan ilmuwan Muslim maupun non-Musim—untuk menemukan konteks pemaknaan dan signifikansinya dalam kehidupan kekinian. *Kedua,* menggejalanya paradigma keislaman yang revolusioner, skripturalis, ataupun radikal di kalangan umat Islam. Fenomena keislaman seperti ini, tak ayal, telah meminimalisasi keagungan risalah Islam yang dikenal "ramah" dan "damai".

Dalam hal ini, Dawam Rahardjo menyebut lima ilmuwan barat (orientalis) yang mengulas doktrin jihad. Di antara yang tertua adalah karya Andrean Reland (1718) yang mengulas hukum perang melawan Kristen yang membahas masalah jihad sebagai doktrin utamanya. Dalam konteks Indonesia, Snouck Hurgronje dalam bukunya *De Achehers* (1894) yang mengurai doktrin jihad dalam konteks masyarakat Aceh. Ilmuwan lainnya adalah H. TH. Obbrink (1901) yang menulis sebuah penelitian disertasi mengenai gerakan Cheragh 'Ali di India yang memfokuskan kajiannya pada doktrin jihad. Tokoh

[182]Wahbah Al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu,* (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), h. 413-414

selanjutnya adalah A.J. Wensinck (1930) yang menghasilkan sebuah buku pedoman tentang hadis yang dalam versi Inggrisnya dijuduli *The Handbook of Early Muhammadan Tradition*. Buku ini juga memuat banyak uraian tentang "jihad", kendati harus merujuknya pada entri "perang". Ilmuwan lainnya adalah Rudolf Peters dari Universitas Amsterdam dalam salah satu karyanya yang berjudul *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History* (1979). Karya ini lebih menitikberatkan pada relasi antara Islam dan kolonialisme Barat, khususnya dampak kolonialisme terhadap Islam.[183]

Orientalis asal Belanda H. TH. Obbrink, juga melakukan penelitian untuk disertasinya. Adapun yang ditelitinya adalah gerakan Cheragh Ali di India dan memfokuskan penelitinnya pada masalah jihad. Ia menjelaskan pengertian jihad sebagai *de heilige oorlog* atau *the holy war* (perang suci), pengertian ini sebenarnya belum pernah dikenal dalam kepustakaan Islam, melainkan diambil dari sejarah Eropa yang mengenal istilah ini dipahami dalam konteks Kristen Eropa, yaitu perang melawan orang kafir. Akan tetapi sebagaimana dikemukakan oleh Peters, tujuan utama jihad adalah bukanlah memaksa orang-orang kafir untuk masuk Islam, seperti sering dikemukakan oleh literatur Barat. Tujuan pokoknya adalah perluasan dan juga pembelaan kawasan Islam (dar al-islam). Orang-orang kafir yang ditaklukan di bawah kekuasaan Islam diberikan pilihan tetap dalam agama mereka dengan membayar jizyah atau masuk Islam sehingga memperoleh hak-hak sipil mereka sepenuhnya.[184]

---

[183]Lihat: Dawam Rahardjo, *Ensiklopedia al-Qur'an,* (Jakarta: Paramadina, t.th.), h. 511.

[184]Rudolf Peters, *Jihad in Medieval and Modern Islam: The Chapter on Jihad From Averroes Legal Handbook Bidayat Al-Mujtahid,* Leiden, 1977. h. 3.

Mempertimbangkan tujuan jihad, Peters mempertanyakan apakah istilah "the holy war" diterjemahkan perang suci merupakan terjemahan yang memadai dari konsep jihad. Karena perang suci umumnya dipahami sebagai perang yang dilakukan semata-mata atau hampir sepenuhnya karena alasan-alasan agama. Tetapi hukum Islam (syariah atau fiqh) tidak memisahkan antara agama dan negara (politik). seluruh tindakan muslim, termasuk pimpinan negara harus tunduk kepada hukum Islam dan sekaligus memberikan ketentuan-ketentuan tentang perang. Hal ini berarti negara-negara atau wilayah-wilayah di luar Dar al-Islam adalah non Islamik dan karena itu merupakan musuh-musuh potensial (*dar al-harb*).[185]

Dengan demikian, jihad yang telah didefinisikan sebagai perang melawan orang kafir tidak berarti perang yang dilancarkan semata-mata karena motif-motif agama, maksudnya untuk memaksa orang-orang kafir memeluk Islam. Secara historis, jihad umumnya dilakukan atas dasar politik, seperti perluasan wilayah Islam atau pembelaan diri kaum muslimin terhadap serangan dari luar. Oleh karena itu, berbicara secara tegas perang suci terjemahan dari jihad adalah suatu kekeliruan.

Hal senada juga dilakukan oleh Watt, meski alasan yang diajukan berbeda bahkan patut untuk dipersoalkan. Menurut Watt, terjemahan jihad dengan perang suci adalah menyesatkan. Jihad untuk perluasan wilayah Islam secara besar-besaran pada masa klasik merupakan perkembangan lebih lanjut dari razziyah, yakni ekspedisi militer (ghozwah). Dalam konteks terahir ini, bahkan perluasan agama tidak menjadi motif utama, perolehan harta rampasan, sebaliknya merupakan tujuan laskar muslim yang terlibat dalam ghozwah. Karena itu, menurut Watt ekspedisi militer diarahkan hanya

[185]Rudolf Peters, *Jihad In Medieval*. h. 4

ke wilayah dimana terdapat banyak harta rampasan. Bahkan menurut Watt, terhentinya perang tours pada tahun 732 lebih disebabkan pandangan laskar muslim bahwa serbuan lebih jauh ke jantung wilayah Prancis tidak akan menguntungkan, karena harta rampasan yang bakal diperoleh tidak seimbang dengan energi yang dikeluarkan.[186]

Argumen Watt ini masih perlu dipersoalkan, mungkin pada batas-batas tertentu benar. Akan tetapi kelemahan pokok argumen ini adalah ia mereduksi agama melalui pendekatan yang terlalu materialistik. Ia lupa atau mungkin tidak memahami bahwa laskar muslim pada masa klasik yang melancarkan jihad karena motivasi semangat kesalehan dan keagamaan , tegasnya untuk membuktikan kebenaran dan kejayaan Islam, bahkan untuk menjadi syuhada (mati syahid) di jalan Allah yang nantinya akan mendapat pahala yang besar sehingga akan disejajarkan dengan para Nabi besok di sorga.

Akan tetapi, hal itu tidak berarti bahwa perang merupakan satu-satunya bentuk jihad. Sebagian orang yang tidak senang dengan Islam menyatakan bahwa perang sebagai satu-satunya bentuk jihad yang harus dilakukan untuk menyebarkan ajaran Islam, sehingga muncul pernyataan bahwa Islam disebarkan dengan pedang.[187]

Selanjutnya dalam konteks ini, mengutip Nasaruddin Umar, penulis mencoba menghadirkan pemikiran tentang

---

[186]W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh, 1968. h. 14-18.

[187]Hal itu kemungkinan didasarkan pada beberapa riwayat di antaranya Hadis riwayat Bukhari tentang *"Surga di bawah naungan pedang"* :

1172 ...حدّثَنا أَبو إِسحاقَ عن موسَى بن عُقبةَ عن سالمٍ أَبي النّضرِ مولى عمرَ بنِ عُبَيد الله ـ وكَان كاتباً ـ قال: كتبَ إِلَيه عبد الله بنُ أَبي أَوفَى رضيَ الله عنهَ ما أَنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلَم قال: «واعلموا أَنّ الجنّة تحتَ ظِلالِ السيوف» تابعة الأويسيّ عنِ ابنِ أَبي الزّنادِ عن موسَى بنِ عُقبة.

jihad dari seorang ilmuwan kontemporer yang terbilang kontroversial. Tokoh tersebut menamai dirinya Mark A. Gabriel yang hingga kini belum diketahui nama aslinya. Ia adalah seorang pemikir liberal di tengah kelompok dan lingkungan Muslim garis keras di Mesir.[188] Dalam bukunya yang terkenal *Islam and Terrorism* (2002) yang setebal 235 halaman, Gabriel secara lugas mengukuhkan terjadinya relasi antara Islam dan terorisme, mulai dari akar terorisme dalam Islam hingga perkembangan jihad di era kontemporer. Paling tidak, sejumlah pemikiran Gabriel akan penulis sajikan sebagai *starting point* untuk dievaluasi secara sistematis.

Paradigma keislaman ala Mark A. Gabriel ini adalah model paradigma yang banyak dipahami oleh mayoritas orientalis, terutama terkait dengan doktrin jihad dan perang dalam Islam. Penyebutan Mark A. Gabriel sebagai pengantar dalam uraian ini tidaklah bermaksud menafikan pemikiran orientalis lainnya, tetapi telah dianggap representatif untuk mengetahui permasalahan krusial yang patut dievaluasi secara sistematis terkait dengan doktrin jihad.

Gabriel menyoroti eksistensi surah *al-qitâl* sebagai nama lain dari surah Muhammad [47]. Dari artinya, dapat dipahami bahwa surah *al-Qitâl* artinya adalah peperangan, dan tidak

[188]Mark A. Gabriel pernah bertugas sebagai imam di salah satu masjid di Giza, tidak jauh dari Pyramid di Kairo, Mesir. Khotbah-khotbah yang terlontar dari mulutnya dinilai sangat liberal oleh kalangan Muslim garis keras, sehingga acap kali mendapat peringatan. Namun ia tidak mengindahkannya bahkan terkesan melawan arus. Ia memperkenalkan paham humanisme dan pluralisme secara radikal dalam masyarakat yang sedang bergolak sambil menyaksikan bagaimana sikap para tentara sekutu yang dimotori Amerika Serikat dan Inggris di Bagdad, Irak. Ia memperoleh gelar doktor dalam bidang sejarah dan kebudayaan di Universitas al-Azhar, bahkan pernah menjadi tenaga pengajar di universitas bergengsi tersebut. Lihat: Nasaruddin Umar, "Al-Qur'an di Mata Mantan Intelektual Muslim: Ibn Warraq dan Mark A. Gabriel" dalam *Jurnal Studi al-Qur'an* Vol. I/2, 2006, h. 125-126.

dijumpai nama surah lainnya yang bernuansa perdamaian. Berdasar pada penamaan surah ini, Gabriel dengan tegas menyatakan bahwa jihad dan perang merupakan ajaran paling utama dalam Islam.[189] Atas dasar itu juga, Gabriel menilai sejarah Islam sebagai "sungai darah" *(a river of blood)*. Lebih dari itu, ia menyatakan bahwa (doktrin) Islam-lah agama yang berada di balik segala tindak terorisme, bukan kaum Muslimin.[190]

Gabriel berpandangan bahwa motif utama dari jihad adalah untuk membasmi manusia yang tidak menerima Islam sebagai agamanya. Ia memahami bahwa praktik jihad di zaman Nabi Muhammad saw adalah memerangi warga Kristen dan Yahudi ataupun orang-orang yang menyembah berhala.[191] Salah satu ayat al-Qur'an yang dijadikan legitimasi pandangan bias Gabriel terhadap Islam adalah QS. al-Anfâl [8]: 39:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Dan perangilah mereka, supaya jangan ada fitnah dan supaya agama itu semata-mata untuk Allah. Jika mereka berhenti (dari kekafiran), maka sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang mereka kerjakan.

Dalam ayat ini, term "jihad" dimaknai dengan term "struggle" yang didefinisikan sebagai:

---

[189]Mark A. Gabriel, *Islam and Terrorism: What the Qur'an Really Teaches about Christianity, Violence and the Goals of the Islamic Jihad,* (Florida: Charisma House, 2002), h. 24.

[190]Gabriel, *Islam and Terrorism,* h. ix.

[191]Gabriel, *Islam and Terrorism,* h. 33.

"Fighting anybody who stands in the way of spreading Islam. Or fighting anyone who refuses to enter into Islam".

"Memerangi orang yang menghalangi penyebaran Islam. Atau, memerangi orang yang menolak untuk masuk Islam".

Di samping itu, Gabriel juga menyatakan bahwa wahyu yang turun kepada Nabi Muhammad saw yang menceritakan perihal Yahudi tidak pernah bernilai positif, tetapi setelah Muhammad berhijrah ke Madinah, wahyu al-Qur'an yang menyebut term "ahl al-kitâb" bahkan menjadi sangat dimusuhi. Di antara ayat yang dimaksud adalah QS. al-Anfâl [8]: 39 di atas.

F. Kafir, Musyrik, Murtad, Munafiq

Secara etimologi, term kafir (Ar. *kufr*) berarti menutup, menyelimuti, melupakan sesuatu. "Malam" bisa dikaitkan dengan *kufr,* karena sifatnya yang menutupi atau menyelimuti manusia. "Petani" juga bisa dikaitkan *kufr* karena ia menutupi bijian ke dalam tanah.[192] Antonim *kufr* adalah syukur. Secara etimologi, syukur adalah gambaran dari pemunculan atau penyebutan nikmat.[193] Sehingga jika *kufr* nikmat dikatakan menutup atau melupakan nikmat maka syukur nikmat adalah menyebut atau memunculkan nikmat. Pada umumnya, seseorang disebut kafir karena ia menginkari nikmat. Baik ingkar secara lisan, ingkar dalam hati, maupun ingkar secara lisan dan hati yang terealisir melalui perbuatan. Dengan kata lain, dari kafir nikmat secara umum inilah akan memunculkan

[192]Abû al-Qâsim al-Husnain ibn Muhammad (w. 502 H) (populer dengan al-Râghib al-Ishfahâniy), *al-Mufradât fi Gharib al-Qur'ân,* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.), hal. 433.

[193]Al-Râghib al-Ishfahâniy, *al-Mufradât..*,, h. 265.

karakter manusia, hingga ia bisa disebut musyrik, munafik, fasik, zalim, dan lain-lain.

Berdasarkan term-term yang terdapat dalam al-Qur'an, kekufuran seseorang terhadap sesuatu, terbagi kepada kafir inkar, kafir *juhûd*, kafir *nifâq,* kafir syirik, kafir nikmat, dan kafir *irtidâd*/*riddah*.[194] Semua kategori kafir oleh Harifuddin Cawidu di atas berdasarkan bahwa yang bersangkutan menutupi atau menyembunyikan kebenaran secara umum dengan alasan tertentu.

Menurut al-Râghib al-Ishfahâniy, kafir yang terbesar adalah kekafiran dengan tidak mempercayai keesaan Tuhan, syariat dan kenabian para rasul-Nya.[195] Dengan batasan yang lebih tegas lagi, Harifuddin Cawidu mengatakan bahwa kekafiran dengan mengingkari eksistensi Tuhan, para rasul dan risalahnya disebut dengan kafir inkar. Orang kafir jenis ini disebut dengan ateisme.[196] Dalam pandangan mereka, kehidupan dunia dengan segala fenomena yang terjadi padanya adalah akibat proses alamiah belaka. Al-Qur'an dalam QS. al-Jâtsiyah/45 ayat 24 menyatakan:

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ

Dan mereka berkata: "Kehidupan ini tidak lain hanyalah kehidupan di dunia saja, kita mati dan kita hidup dan tidak ada yang membinasakan kita selain masa", dan mereka sekali-

[194]Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam al-Qur'an, Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 103.

[195]Al-Râghib al-Ishfahâniy, *al-Mufradât..*, h. 434.

[196]Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam al-Qur'an..,* h. 105.

kali tidak mempunyai pengetahuan tentang itu, mereka tidak lain hanyalah menduga-duga saja.

Kafir *juhûd* adalah mengakui kebenaran ajaran Allah yang dibawa oleh Nabi dengan hati, tetapi mengingkarinya dengan lidah. Secara etimologi, *juhûd* adalah mengingkari apa yang diyakini dalam hati. Al-Râghib al-Isfahâniy membatasi kata *juhûd* yang terdapat dalam pada penginkaran dengan perbuatan.[197] Misalnya dalam surah al-Naml [27] ayat 13-14 berikut:

فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ ءَايَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ // وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ

Maka tatkala mu`jizat-mu`jizat Kami yang jelas itu sampai kepada mereka, berkatalah mereka: «Ini adalah sihir yang nyata». Dan mereka mengingkarinya karena kezaliman dan kesombongan (mereka) padahal hati mereka meyakini (kebenaran) nya. Maka perhatikanlah betapa kesudahan orang-orang yang berbuat kebinasaan.

Pada dasarnya, Fir'aun dan orang-orang meyakini kebenaran risalah yang dibawa oleh Nabi Musa. Akan tetapi, karena kesombongannya, ia berusaha menginkari atau menyembunyikan keyakinan tersebut sehingga Fir'aun tergolong kepada kafir *juhûd*.

Kafir jenis lain yang digambarkan al-Qur'an adalah kafir *nifâq*. Istilah populer kafir *nifâq* adalah menggunakan kata pengganti orang atau *ism al-fâ'il* dari *nifâq* yaitu munafik.

[197]Al-Râghib al-Ishfahâniy, *al-Mufradât*, h. 88.

Sedangkan *nifâq* adalah sifat atau karakter yang dimiliki oleh munafik. Secara kebahasaan, *nifâq* berarti masuk kepada agama dalam satu sisi (pintu), tetapi pada sisi lain ia keluar dan tidak mengamalkannya.[198] Kafir *nifâq* atau munafik dapat dikatakan sebagai antonim dari kafir *juhûd*. Pada dasarnya, kafir *nifâq* sulit untuk ditebak. Sebab, kafir *nifâq* bermuka dua, suatu ketika ia bisa mengatakan beriman, di saat lain bisa mengatakan bahwa ia kafir. Dalam ayat 14 surah al-Baqarah [2] digambarkan:

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ

"Dan bila mereka berjumpa dengan orang-orang yang beriman, mereka mengatakan: «Kami telah beriman.» Dan bila mereka kembali kepada syaitan-syaitan mereka, mereka mengatakan: «Sesungguhnya kami sependirian dengan kamu, kami hanyalah berolok-olok".

Untuk itu, Nabi dan sahabat sangat berhati-hati terhadap kafir *nifâq* atau munafik. Pada zaman Nabi, munafik banyak bermunculan pada periode Madinah. Dalam beberapa peperangan menghadapi intimidasi kafir Quraisy yang telah direncanakan oleh Nabi, umumnya orang munafik mengundurkan. Bukti ini, banyak digambarkan pada ayat-ayat jihad yang terdapat dalam surah al-Taubah seperti yang telah disinggung sebelumnya. Ini juga agak mengapa ayat jihad dalam arti perang terhadap orang kafir dan munafik terbanyak didapat dalam surah al-Taubah.

Penjelasan tentang kafir *nifâq* atau munafik, mendapatkan forsi tersendiri dalam al-Qur'an. Selain bertebaran pada

[198] *Ibid.*, h. 502.

ayat-ayat dalam surah yang berbeda-beda, pembahasan munafik terdapat dalam satu surah khusus, "al-Munâfiqûn". Mufasir sependapat, bahwa surah al-Munâfiqûn diturunkan di Madinah, yaitu setelah perang Bani al-Mushthalaq yang terjadi pada tahun kelima hijrah.

Untuk menghadapi orang munafik, Allah mengatakan kepada Nabi agar tidak terlalu bersedih. Karena, orang munafik itu pada hakekatnya kafir, meskipun di mulutnya mengatakan beriman. Seperti yang digambarkan dalam surah al-Maidah [5] ayat 41 berikut:

يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا ءَامَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ

"Hai Rasul, janganlah hendaknya kamu disedihkan oleh orang-orang yang bersegera (memperlihatkan) kekafirannya, yaitu di antara orang-orang yang mengatakan dengan mulut mereka: «Kami telah beriman», padahal hati mereka belum beriman…"

Kafir nikmat adalah pengingkaran penerima nikmat terhadap yang memberi nikmat. Pengingkaran ini terlihat ketika ia tidak bersedia bersyukur, baik dengan ucapan maupun dengan tindakan.[199] Dalam al-Qur'an, penggunakan term kafir nikmat, tidak saja dipakai ketika seorang hamba inkar terhadap nikmat yang telah diberikan oleh Khalik. Kafir nikmat juga dipakai ketika al-Qur'an mendiskripsikan bahwa Allah mencatat dan memberikan balasan terhadap hamba yang saleh lagi beriman. Artinya secara literal, bahwa Allah tidak kafir atau mengingkari kebajikan yang telah ia lakukan, sehingga bentuk "syukur" Allah adalah dengan memberikan

[199]Al-Râghib al-Ishfahâniy, *al-Mufradât*.., h. 433.

pahala kepada hamba tersebut. Hal ini dapat dilihat dalam surah al-Anbiyâ' [21] ayat 94 berikut:

فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ

Maka barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, sedang ia beriman, maka tidak ada pengingkaran terhadap amalannya itu dan sesungguhnya Kami menuliskan amalannya itu untuknya.

Kafir nikmat dalam konteks keingkaran seorang hamba terhadap Allah banyak dimisalkan dalam al-Qur'an. Hal ini berakibat kepada keengganan manusia bersyukur atas nikmat yang telah diterima. Seperti al-Qur'an mengisahkan Nabi Sulaiman yang bersyukur atas nikmat yang ia terima dalam surah al-Naml [27]: 40 berikut:

فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ

Maka tatkala Sulaiman melihat singgasana itu terletak di hadapannya, iapun berkata: «Ini termasuk kurnia Tuhanku untuk mencoba aku apakah aku bersyukur atau mengingkari (akan ni`mat-Nya). Dan barangsiapa yang bersyukur maka sesungguhnya dia bersyukur untuk (kebaikan) dirinya sendiri dan barangsiapa yang ingkar, maka sesungguhnya Tuhanku Maha Kaya lagi Maha Mulia».

Contoh lain adalah dalam surah Ibrahim [14], ayat 7 berikut:

وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ

Dan (ingatlah juga), tatkala Tuhanmu mema`lumkan: «Sesungguhnya jika kamu bersyukur, pasti Kami akan menambah (ni`mat) kepadamu, dan jika kamu mengingkari (ni`mat-Ku), maka sesungguhnya azab-Ku sangat pedih».

Yang dimaksud dengan وَمَنْ كَفَرَ dan وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ pada dua ayat di atas adalah, siapa yang menginkari atau menutup-nutupi nikmat yang telah ia terima.

Kafir selanjutnya adalah kafir *syirk*. Orang yang kafir *syirik* disebut dengan musyrik. Term *musyrik* berasal dari kata *syirk* (*syarika-yasyraku-syirk*). Ia merupakan derivasi dari *asyraka-yusyriku-isyrâk*. Al-Râghib al-Ishfahâniy, mengkategorikan syirik yang terdapat dalam al-Qur'an kepada dua kategori besar; syirik besar dan syirik kecil.[200] Syirik besar adalah mengakui bahwa Allah mempunyai sekutu. Syirik besar disebut juga dengan syirik *jaliy* (syirik terang-terangan). Adapun syirik kecil adalah melakukan perbuatan seperti ritual keagamaan, tidak untuk mencari keridhaan Allah, tetapi karena tujuan-tujuan tertentu. Syirik jenis ini disebut juga dengan syirik *khafiy* (syirik tersembunyi).

Dalam al-Qur'an dijelaskan bahwa perbuatan syirik *jaliy* termasuk kepada dosa yang besar dan merupakan kesesatan yang nyata. Sehingganya berdasarkan redaksional ayat bahwa

[200]Al-Râghib al-Ishfahâniy, *al-Mufradât*.., h. 259 dan 260.

dosa syirik termasuk dosa yang tidak mendapatkan ampunan. Dalam surah al-Nisâ' [4]: 48 dinyatakan:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا

Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya. Barangsiapa yang mempersekutukan Allah, maka sungguh ia telah berbuat dosa yang besar.

Redaksi yang sama terdapat dalam al-Nisâ' ayat 166, hanya kata kalimat penutup telah berbuat dosa besar فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا pada ayat tersebut adalah فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا (maka sesungguhnya ia telah tersesat sejauh-jauhnya). Karena syirik *jaliy* termasuk dosa besar, maka pelakunya kelak akan dimasukkan ke dalam neraka jahannam seperti dalam surah al-Mâ'idah [5]: 72:

إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ

Sesungguhnya orang yang mempersekutukan (sesuatu dengan) Allah, maka pasti Allah mengharamkan kepadanya surga.

Besarnya perhatian al-Qur'an untuk menghindari perbuatan syirik, diaplikasikan dengan persaksian bahwa tiada Tuhan selain Allah ketika hendak masuk Islam. Selain itu, persaksian tersebut atau yang semakna juga dipakai ketika mengangkat sumpah atau berbaiat. Seperti yang dijelaskan dalam surah al-Mumtahanah [60]: 12 berikut:

يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ

شَيْئًا

Hai Nabi, apabila datang kepadamu perempuan-perempuan yang beriman untuk mengadakan janji setia, bahwa mereka tidak akan mempersekutukan sesuatupun dengan Allah

Selanjutnya Kafir *riddah/irtidâd*. Secara etimologi, *riddah* sederivasi dengan *irtidâd*. Dua kata ini berasal dari asal kata *al-raddu*, berarti menolak sesuatu atau kembali seperti semula. Pengertian seperti ini dapat ditelusuri pada penggunaan kata "fartadda" dalam ayat 96 surah Yusuf [12] berikut:

فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا

Tatkala telah tiba pembawa kabar gembira itu, maka diletakkannya baju gamis itu ke wajah Ya`qub, lalu kembalilah dia dapat melihat.

Riddah adalah kembali ke jalan semula, hanya saja *riddah* dikhususkan kepada kembali kepada kekafiran setelah sebelumnya beragama Islam, sedangkan *irtidâd* bisa digunakan untuk terminologi yang lain.[201] Orang yang berbuat *riddah* disebut dengan murtad. Menurut al-Qur'an, orang murtad masuk kategori kafir. Sebagaimana dijelaskan dalam QS. al-Baqarah [2]: 217 berikut:

وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ

Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran

Setelah Nabi wafat, terjadi peristiwa murtadnya beberapa orang sahabat. Umumnya mereka yang murtad

[201] *Ibid.*, h. 192.

memiliki iman yang lemah, atau dulunya munafik. Peristiwa ini mengganggu stabilitas khilafah yang dipimpin oleh Abû Bakr. Suatu ketika, umar bertanya kepada Abu Bakr, bagaimana sikap dan tindakannya selaku khalifah terhadap kaum murtad. Abu Bakr menjawab, bahwa ia akan memeranginya. Kemudian, Abu Bakr membaca hadis Nabi yang mengatakan أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ (aku diperintah untuk memerangi manusia (musyrik).[202]

G. Kafir Harbi dan Kafir Dzimmi

Istilah kafir *harbi*, *musta'min*, dan *ahl adz-dzimmah* menjelaskan tentang macam-macam orang kafir dalam konteks interaksi mereka dengan negara Islam. Hanya saja, istilah *musta'min* lebih umum, sebab ṭa mencakup *musta'min* kafir dan *musta'min* Muslim. Setiap istilah tersebut mengandung konsekuensi hukum dan perlakuan yang berbeda. Sikap umat Islam terhadap kaum kafir didasarkan pada kategorisasi kaum kafir berdasarkan istilah-istilah tersebut.

Kafir harbi adalah setiap orang kafir yang tidak masuk dalam perjanjian (*dzimmah*) dengan kaum Muslim, baik ṭa seorang *mu'ahid*[203] atau *musta'min*[204] ataupun bukan *mu'ahid* dan bukan *musta'min*.[205]

Kafir *harbi* disebut juga dengan istilah *ahl al-harb* diklasifikasikan menjadi dua katagori, yaitu: *pertama*, kafir

---

[202]Redaksi lengkap hadis tersebut lihat Bukhâriy, *Shahih al-Bukhâriy,* jilid I, hal. 17 dan 153, Muslim, *Shahih Muslim,* jilid I, hal. 51-53, al-Turmudziy, *Sunan al-Turmudziy,* jilid V, hal. 4 dan 435.

[203]*Mu'ahid* adalah orang kafir yang menjadi warga negara kafir yang mempunyai perjanjian (mu'ahidah) dengan negara Khilafah

[204]*Musta'min* adalah orang yang masuk ke dalam negara lain dengan izin masuk (al-amân), baik ṭa Muslim atau kafir harb

[205]Taqiyuddin al-Nabhani, *Asy-Syakhshiyah al-lslamiyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), jilid II, h. 232

secara hukum (*harbi hukman* atau *de jure*) dan *kedua*, kafir kafir secara nyata (harbi *haqiqatan* atau kafir harbi fi'lan). Kategorisasi ini didasarkan pada kewarganegaraan orang kafir dengan tempat berdomisili yang tetap. Jika Khilafah mengadakan perjanjian dengan suatu negara kafir, maka warga negaranya disebut kaum m*u'ahidin*.[206] Istilah lain kafir *mu'ahid* adalah *ahkam ahlu dzimmah*,adalah ahl al-hudnah atau *ahl ash-shulh* atau disebut juga kaum *al-muwadi'in*.

Orang yang tergolong mu'âhid ini tergolong kafir harbi hukman. Sebab hanya berakhirnya perjanjian dengan negara Khilafah, ṭa akan kembali menjadi kafir harbi sebagaimana kafir harbi lainnya (kafir harbi fi'lan), yang negaranya tidak mengikat perjanjian dengan negara Khilafah.

Hubungan umat Islam dengan kafir harbi hukman didasarkan pada apa yang terkandung dalam teks-teks perjanjian yang ada. Hanya saja, dalam interaksi ekonomi, umat Islam (baca: Daulah Islamiyah) tidak boleh menjual senjata atau sarana-sarana militer kepada kafir harbi hukman—jika hal ini dapat memperkuat kemampuan militer mereka sedemikian sehingga akan mampu mengalahkan umat Islam. Jika tidak sampai pada tingkat tersebut, umat Islam boleh menjual senjata atau alat-alat tempur kepada mereka, khususnya ketika Daulah Islamiyah mampu memproduksi berbagai persenjataan militer dan menjualnya ke luar negeri sebagaimana yang diLakukan o(eh negaranegara adidaya saat ini). Jika dalam perjanjian ada pasal yang membolehkan penjualan senjata yang dapat memperkuat kemampuan militer kaum kafir harbi hukman sehingga mereka mampu mengalahkan umat Islam, pasal itu tidak boleh dilaksanakan. Sebabnya, pasal itu bertentangan dengan hukum syariat.

[206]Taqiyuddin al-Nabhani…,h. 232

Padahal, setiap syarat yang bertentangan dengan hukum syariat adalah batal dan tidak boleh dijalankan.[207]

Adapun kafir *harbi haqiqatan* adalah warga negara dan negara yang tidak mempunyai perjanjian dengan Daulah Islamiyah. Negaranya disebut ad-dawlah al-kâfirah ál-hárbiyāh (negara kafir harbi yang memerangi umat Islam). Negara ini dibagi lagi menjadi dua. Pertama, jika negara tersebut sedang berperang secara nyata dengan umat Islam, ia disebut ad-dawlah al-kafirah al -harbiyah al-muhâribah bi al-fi'li (negara kafir harbi yang benar-benar sedang memerangi umat Islam secara nyata). Kedua, jika sebuah negara kafir tidak sedang terlibat perang secara nyata dengan umat Islam, Ia dikategorikan sebagai ad-daw!ah al-kâfirah alharbiyah ghayru al-muharibah bi al-fi'li (negara kafir harbi yang tidak sedang terlibat perang secara nyata dengan umat Islam).[208]

Sedangkan kafir *dzimmi* adalah adalah orang kafir yang berdamai dengan orang Islam. Mereka sebetulnya termasuk kelompok kafir kitabi meskipun tidak memiliki iman yang utuh. Mereka tidak dianggap sebagai bahaya dan ancaman yang serius terhadap akidah umat Islam. Oleh karena itu, mereka dapat hidup aman dalam wilayah kekuasaan Islam dengan hak-hak dan kewajiban-kewajiban yang ditentukan oleh penguasa Islam. Mereka wajib membayar jizyah[209]

---

[207]Taqiyuddin al-Nabhani…h. 291-292

[208]*Ibid.,h. 233*

[209]Kata *jizyah* berasal dari kata *jaza* artinya membalas jasa atau mengganti kerugian terhadap suatu perkara, atau terhadap perbuatan yang telah dilakukan. Jizyah kemudian dikenal sebagai pajak yang dipungut dari rakyat non Muslim merdeka dalam negara Islam, yang dengan pajak itu mereka mengesahkan perjanjian yang menjamin mereka mendapat perlindungan, atau suatu pajak yang dibayar oleh pemilik tanah. Kata jizyah berasal dari kata jaza artinya membalas jasa atau mengganti kerugian terhadap suatu perkara, atau terhadap perbuatan yang telah dilakukan. Lihat Maulana Muhammad Ali, terj. R. Kaelan dan H. M. Bachrun, *Islamologi (Dinul Islam),* (Jakarta: Dar al-Kutub Islamiyah,

kepada pemerintah Islam. Komunitas kafir zimmi disebut *ahlu dzimmi*.

Kata *ahlu dzimmi* atau *ahl al-zimah* merupakan *tarkib idhafi* (kata majemuk), yaitu kata ahl, berarti keluarga atau sahabat, sedangkan *dzimmi* berarti janji, jaminan atau keamanan. Kata *dzimm*i berasal dari kata *dzimmah*, yang bermakna aman atau janji. *Ahlu dzimmah* berarti orang kafir yang mendapatkan keamanan dari pihak muslim. Juga dipahami sebagai orang yang telah mendapatkan janji dari umat Islam atas keamanan dirinya.

Kata *dzimmah* dalam arti janji dapat dilihat pada surat at-Taubah: 8 -9 :

كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لاَ يَرْقُبُواْ فِيكُمْ إِلاًّ وَلاَ ذِمَّةً يُرْضُونَكُم بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ. اشْتَرَوْاْ بِآيَاتِ اللّهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَصَدُّواْ عَن سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاء مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ.

"Bagaimana bisa (ada Perjanjian dari sisi Allah dan RasulNya dengan orang-orang musyrikin), Padahal jika mereka memperoleh kemenangan terhadap kamu, mereka tidak memelihara hubungan kekerabatan terhadap kamu dan tidak (pula mengindahkan) perjanjian. mereka menyenangkan hatimu dengan mulutnya, sedang hatinya menolak. dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang Fasik (tidak menepati perjanjian).Mereka menukarkan ayat-ayat Allah dengan harga yang sedikit, lalu mereka menghalangi (manusia) dari jalan Allah. Sesungguhnya Amat buruklah apa yang mereka kerjakan itu." (Q.S. At-Taubah: 8-9)

---

t.th), h. 593-594.

Dalam pandangan al-Ghazali, kafir *dzimmy* atau *ahlul dzimmi* adalah setiap ahlul kitab yang telah baligh, berakal, merdeka, laki-laki, mampu berperang dan membayar *jizyah*.[210] Dari pandangan ini dapat disimpulkan bahwa *ahlu dzimmi* adalah orang non muslim yang menetap di *dar* Islam dengan membayar *jizyah*.

Berdasarkan pandangan ini dapat dirumuskan bahwa unsur penting untuk menentukan status seorang sebagai kafir *dzimmi* adalah non muslim yang tinggal di daerah Islam dan mampu membayar jizyah kepada pemerintahan Islam. Status *dzimmi* dapat diperoleh melalui perjanjian (*akad zimmah*) dengan pemerintah Islam. Akad tersebut dibenarkan dalam Islam karena membawa kemaslahatan bagi umat Islam. Dengan perjanjian ini *ahlu dzimmi* dapat hidup berdampingan dengan umat Islam. Sehingga secara langsung mereka dapat melihat ajaran Islam yang diprakaktekkan. Dengan demikian mereka akan tertarik dengan cara hidup kaum Muslim. Selain itu dari aspek materi, keberadaan mereka di *darul Islam* dapat menjadi sumber keuangan negara karena kewajiban membayar pajak.

Jizyah adalah pembayaran sebagai bentuk loyalitas kepada kekuasan pemerintahan Islam tanpa sedikitpun merugikan non muslim, yang nilainya kira-kira setara dengan satu dinar. Sebagai konsekuensinya mereka dibebaskan dari wajib militer, namun mereka mempunyai hak jaminan sosial secara penuh.[211] Oleh karenanya sebagai orang yang telah mengikatkan perjanjian dengan untuk tunduk kepada pemerintahan Islam, maka *ahlu dzimah* mempunyai hak-hak dan kewajiban tertentu

---

[210]Abu Hamid al-Ghazali, *al-Wajiz fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i*, (Mesir: Muhammad Musthafa, 1318), jilid II, h. 198

[211]Salim Ali Bahnasawi, Wawasan Sistem Politik Islam, terj. Mustolah Maufur, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1995), h. 236.

secara seimbang. Diantara hak mereka adalah perlindungan dari segala bentuk pelanggaran, baik dari dalam maupun luar terhadap jiwa, harta benda dan kehormatannya.

Jizyah merupakan satu bentuk sistem lama yang telah ada sebelum kedatangan Islam yaitu negara yang kalah perang diharuskan membayar upeti kepada pihak yang menang. kemudian ketika Islam datang, upeti ini tetap ada, namun Islam mengadakan perubahan terhadap sistem ini dengan menghapuskan ketentuan kafir *dzimmi* dari wajib militer dalam pasukan Islam. Sebaliknya apabila mereka masuk dalam jajaran militer Islam, kewajiban *jizyah* menjadi gugur karenanya, sebagaimana yang dilakukan oleh Abu Ubaidah bin Al-Jarrah terhadap penduduk Palestina dan seperti yang dilakukan oleh Muawiyah terhadap penduduk Armenia.[212]

Perubahan lain yang dilakukan oleh Islam dalam sistem *jizyah* ini adalah bahwa Islam menjadikan satu sistem sosial yang memberi jaminan kepada warga non-Muslim yang miskin untuk mendapatkan tunjangan sosial dari *baitul m*al. Jaminan ini diberikan meskipun nilai *jizyah* yaitu satu dinar itu relatif kecil.

Jizyah hanya dipungut dengan cara yang simpatik. Ini sebagaimana dalam suatu riwayat dijelaskan bahawa pada suatu hari Sayyidina 'Umar melihat seorang kafir *dzimmi* meminta-minta, dan pada waktu ditanya, ia menjawab bahwa ia mengerjakan itu untuk dapat membayar *jizyah*. Lalu oleh sayyidina 'Umar, ia bukan hanya dibebaskan dari jizyah, melainkan pula ia diberi uang tunjangan yang diambil dari kas negara. Di samping itu, sayyidina 'Umar memerintahkan agar semua kafir *dzimmi* yang keadaannya seperti dia, harus diberi uang tunjangan

[212]Abu Abdillah Muhammad bin Idris As-Syafi'i, *Al-Umm,* (Beirut: Dar al-Fikr, 1990) juz: IV, h. 311.

Ketetapan *jizyah* ini sebagaimana firman Allah:

قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ

"Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari Kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan RasulNya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (Yaitu orang-orang) yang diberikan Al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah[dengan patuh sedang mereka dalam Keadaan tunduk.." (Q.S. At-Taubah: 29)

Kalau ada yang beranggapan bahwa istilah *ahlu al-dzimmah* merupakan ungkapan sinis dan merendahkan, maka anggapan itu tidak benar karena makna ungkapan tersebut ialah orang-orang yang mendapatkan perlindungan Allah, perlindungan Rasulullah dan perlindungan kaum muslimin

Para orientalis dan islamolog mensinyalir bahwa orang-orang non-Muslim yang tidak memusuhi orang Islam (*kafir dzimmi*), diberikan perlindungan keamanan dan proteksi politik, tetapi dengan status kewaganegaraan kelas dua. Menanggapi hal ini Maulana Muhammad Ali menyatakan bahwa boleh saja dikatakan bahwa negara Islam membuat perbedaan antara golongan Muslim dan non-Muslim, namun justru sifat *jizyah* itulah yang memberi corak keagamaan.[213] Lebih lanjut, ia menyatakan bahwa memang tampaknya ada diskriminasi kwarganegaraan, tapi justru hal ini menguntungkan golongan non-Muslim. Karena mereka

[213]Maulana Muhammad Ali….., h. 596

terbebas dari wajib militer karena mereka telah membayar *jizyah*. Sedangkan kaum Muslimin diwajibkan memasuki dinas militer dan harus bertempur mempertahankan negara, baik di negeri sendiri maupun di luar.

Berdasarkan penjelasan ini, maka jelaslah bahwa kafir *dzimmi* menjadi warganegara yang mendapat perlindungan keamanan oleh pemerintahan Islam. Jaminan keamanan merupakan konsekuensi dari pembayaran *jizyah* tersebut. Oleh karenanya, ketika tidak ada jaminan keamanan, maka tidak ada jizyah yang dibayarkan. Bahkan ada satu riwayat yang menerangkan bahwa suatu pemerintah Islam pernah mengembalikan uang *jizyah* kepada rakyat yang harus dilindunginya, karena pemerintah tak dapat memberi perlindungan lagi kepada mereka.

Peristiwa ini pernah terjadi dalam sejarah Islam, yaitu pada waktu tentara Islam yang dipimpin oleh Abu Ubaidah terlibat dalam suatu pertempuran dengan Kerajaan Romawi, mereka terpaksa mengundurkan diri ke Hims, yang mereka taklukkan sebelumnya. Tatkala mereka mengambil keputusan untuk meninggalkan Hims, Abu Ubaidah memanggil kepala daerah itu, dan mengembalikan semua uang yang telah beliau terima sebagai *jizyah*, sambil berkata, "karena kaum Muslimin tak dapat memberi perlindungan keamanan lagi, maka mereka tak berhak menerima *jizyah"*.

Sebagaimana diketahui bahwa penyebutan kafir *dzimmi* dipakai sebagai sebutan untuk *ahli jizyah,* yaitu nisbah pada akad *dzimmah* yang disepakati dengan mereka. Arti dasar kata *dzimmah* adalah janji dan aman yang berkisar pada dua hal, yaitu: *pertama*, tidak memaksa non-Muslim untuk masuk Islam. *Kedua*, kebebasan penuh bagi non-Muslim dalam melaksanakan syiar-syiar agama mereka, dimana mereka hidup secara aman dan dalam *dzimmah* Allah dan

Rasul-Nya. Oleh sebab itu *Rasulullah Shallallahu Alaihi wa Sallam* bersabda: "Peliharalah aku dalam *dzimmah*ku.[214] Nilai *dzimmah* bukan tujuan dalam akad ini, sehingga orang yang tidak mampu dibebaskan dari *jizyah,* bahkan mereka menjadi berhak mendapat tunjangan dari negara Islam. Dalam hal ini Imam Al-Kasani berkata: "Ahli kitab dibiarkan dengan *dzimmah* dan membayar *jizyah* bukan karena kaum Muslimin menginginkan *jizyah* yang diambil dari mereka itu, melainkan untuk berdakwah atau mengajak mereka kepada Islam; untuk berbaur dengan kaum Muslimin lalu diharapkan dapat mendapatkan kesan baik tentang Islam dan syariahnya. Jadi akad *dzimmah* mengandung tawaran dan harapan pada Islam.

Di antara bentuk akad *dzimmah* antara lain:

1. Akad *dzimmah* yang disepakati Nabi *Shallallahu Alaihi wa Sallam* dengan kaum Nasrani Najran yang menyebutkan: "Bagi kaum Nashrani Najran dan daerah sekelilingnya mendapat *dzimmah* Allah dan Rasul-Nya atas harta benda mereka, jiwa mereka, tanah milik mereka baik sedikit maupun banyak. Para Uskup mereka tidak diganti; pendeta mereka tidak digangu; mereka tidak membayar diat maupun dara hjahiliyah (yang telah berlaku sebelum perjanjian ini); Mereka tidak dirugikan dan tidak pula dipersulit; serta wilayah mereka tidak diinjak oleh tentara."[215]
2. Khalid bin Walid, panglima pasukan Muslim dalam operasi militer di Persia mengadakan perjanjian damai dengan penduduk Hirah yang diwakili oleh Shaluba bin Nasthuna. Dalam perjanjian ini dikatakan:

---

[214]Abu Hasan al-Mawardi, *Al-Ahkam As-Sulthaniyyah,* (Beirut: dar al-Fikr, t.th), h. 143.

[215]Abu Yusuf, *Al-Kharaj,* (Beirut: Dar al-Fikr), h. 144.

"Bismillahi Ar-Rahman Ar-Rahim:

Ini surat Khalid bin Walid kepada Shaluba bin Natshura dan kaumnya: Kaum anda menyetujui anda, dan aku bersama kaum Muslimin menerima persetujuan anda dan kaum anda pun setuju. Maka bagi anda hak *dzimmah* dan pembelaan jika kami memberi pembelaan dan perlindungan kepada anda, maka kami berhak menerima *jizyah*. Tetapi jika kami tidak memberi perlindungan, anda pun tidak dikenakan *jizyah*."[216] Surat Khalid ini dikutip dengan kata-kata: "Jika mereka meminta bantuan dari kaum Muslimin maka mereka diberi –berdasarnya perjanjian ini bantuan yang diambilkan dari Baitul Mal."[217] Dalam surat perjanjian ini disebutkan pula bahwa, orang lanjut usia diantara mereka yang tidak mampu bekerja atau menyandang cacat, atau pernah hidup serba kecukupan lalu jatuh miskin sehingga mendapat shadaqah dari kalangan pemeluk agamanya, maka dibebaskan dari *jizyah*."[218]

3. Nu'man bin Muqrin mengadakan perjanjian dengan penduduk Syahrazan, dimana bunyi perjanjian ini adalah: "Mereka mendapat pembelaan dan perlindungan atas *jizyah* yang mereka bayarkan setiap tahun."[219]

H. Ghanimah dan Fai'

Secara etimologi, *ghanimah* (غنيمة) berarti harta rampasan perang, sebagaimana ungkapan: غنم الشيء غنما berarti (فازبه), yang artintya memenangkan atau mengambilnya. *Ghanimah* sendiri bermakna *al-fai>u* (الفيء). Sedangkan secara

[216]Ibnu Jarir Ath-Thabari *Tarikh Ath-Thabari,* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), juz: IV, hal: 16.

[217]*Ibid*.

[218]*Ibid*.

[219]Ibnu Jarir Ath Thabari Ath Thabari *Tarikh Al-Um wa Al-Muluk,* , (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), Juz: IV, hal: 136-137

terminologi, *ghanimah* oleh para ulama disebutkan dengan beberapa definisi yang berbeda, antara lain:

1. Al-Hanafiyah

Mazhab al-Hanafiyah mendefinisikan *ghanimah* sebagai beikut:

اسْمٌ لِلْمَأْخُوذِ مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ عَلَى سَبِيلِ الْقَهْرِ وَالْغَلَبَةِ

"Nama untuk sesuatu yang diambil dari musuh dalam perang lewat kekuatan dan mengalahkan".

2. Asy-Syafi'iyah

هِيَ اسْمٌ لِلْمَأْخُوذِ مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ الْمُوجَفِ عَلَيْهَا بِالْخَيْلِ وَالرِّكَابِ لِمَنْ حَضَرَ مِنْ غَنِيٍّ وَفَقِيرٍ

"Nama untuk sesuatu yang diambil dari musuh dalam perang dengan menggunakan kuda atau tunggangan, khusus bagi yang ikut hadir dalam perang itu baik orang kaya atau miskin".

Selain istilah *ghanimah*, dalam syariat Islam juga dikenal beberapa istilah lain yang sangat erat kaitannya dengan ghanimah, di antaranya *fai'*, *jizyah*, nafl dan *salab*.

1. Fa'i:

الْمَال الْحَاصِل لِلْمُسْلِمِينَ مِنْ أَمْوَال الْكُفَّارِ بِغَيْرِ قِتَالٍ وَلاَ إِيجَافِ خَيْلٍ وَلاَ رِكَابٍ

"Harta yang dihasilkan oleh umat Islam dari harta orang kafir tanpa peperangan, atau menunggang kuda atau kendaraan".

Kesamaan antara *ghanimah* dengan *fai'* adalah harta itu sama-sama milik orang kafir yang menjadi rampasan bagi umat Islam. Namun perbedaannya bahwa *fai'* didapat tanpa peperangan atau kekerasan.

2. *Jizyah:*

اسْمٌ لِمَا يُؤْخَذُ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ

"Harta yang diambil dari ahli dzimmah".

Kesamaan antara *ghanimah* dengan *jizyah* adalah harta itu sama-sama diambil dari orang kafir. Namun perbedaannya bahwa *jizyah* itu adalah harta milik orang kafir *ahli dzimmah* yang dilindungi negara, sehingga cara pengambilannya pun tidak lewat perang.

3. Nafl.

Kata *nafl* (نفل) ini adalah bentuk tunggal, bentuk jamaknya adalah *anfal* (أنفال) sebagaimana nama surat kedelapan di dalam Al-Quran Al-Karim. Definisi *nafl* menurut para ulama adalah:

مَا خَصَّهُ الإِمَامُ لِبَعْضِ الْغُزَاةِ تَحْرِيضًا لَهُمْ عَلَى الْقِتَال

"Harta yang diatur secara khusus oleh imam diperuntukkan buat sebagian peserta perang karena sebab khusus".

Persamaan *ghanimah* dengan *nafal* adalah sama-sama merupakan harta rampasan perang yang didapat lewat pertempuran fisik. Namun perbedaannya, *nafl* adalah kebijakan khusus bagi imam untuk memberikan bagian khusus kepada sebagian peserta perang, di luar dari ketentuan yang sudah ada sebelumnya.

4. Salab

مَا يَأْخُذُهُ الْمُقَاتِلُ الْمُسْلِمُ مِنْ قَتِيلِهِ الْكَافِرِ فِي الْحَرْبِ مِمَّا عَلَيْهِ مِنْ ثِيَابٍ وَآلاَتِ حَرْبٍ وَمِنْ مَرْكُوبِهِ الَّذِي يُقَاتِلُ عَلَيْهِ وَمَا عَلَيْهِ مِنْ سَرْجٍ وَلِجَامٍ

"Harta yang diambil oleh peserta perang yang muslim dari lawan tandingnya yang kafir di dalam peperangan, seperti pakaian dan alat perang, tunggangan, senjata atau tameng".

Persamaan *ghanimah* dengan *salab* adalah sama-sama merupakan harta rampasan perang yang didapat lewat pertempuran fisik. Namun perbedaannya, *salab* ini merupakan bonus tambahan milik seorang peserta perang, di luar haknya secara umum.

Dengan demikian, maka jelas bahwa *fai'* adalah semua harta yang dikuasai kaum Muslim dari harta orang kafir dengan tanpa pengerahan pasukan berkuda maupun unta, atau ditaklukkan tanpa kesulitan dan peperangan. Contoh harta *fai'* adalah harta yang diperoleh kaum Muslim dari Yahudi Bani Nadlir, serta kampung halaman dan harta-harta yang ditinggalkan oleh kaum kafir karena gentar menghadapi kaum Muslim. Kaum Muslim berhak menguasai semua harta benda yang ditinggalkan kaum kafir. Harta fai' juga mencakup harta benda -sebagian tanah maupun harta benda– yang diserahkan kaum kafir karena takut menghadapi tentara Islam. Contohnya adalah harta yang diperoleh kaum Muslim dari penduduk Fadak yang beragama Yahudi. Inilah makna *fai* yang dimaksud yang terdapat di dalam surat al-Hasyr:

]وَمَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ

وَلاَ رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ[

"Dan apa saja harta rampasan (fai) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (dari harta benda) mereka, maka untuk mendapatkan itu kamu tidak mengerahkan seekor kuda pun dan (tidak pula) seekor unta pun, tetapi Allah yang memberikan kekuasaan kepada Rasul-Nya terhadap siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu"..(QS. al-Hasyr [59]: 6)

Berdasarkan ayat ini, maka untuk mendapatkan harta *fai'* tidak memerlukan kuda, unta dan pengerahan kekuatan dan senjata, tidak ada ancaman, apalagi teror dan pembunuhan.

Mayoritas para mujtahidin, seperti Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad bin Hambal telah menguraikan di dalam kitab-kitab fiqh dan fatwa-fatwa mereka bahwa *fai* hanya dibenarkan di dalam situasi perang, khususnya terhadap harta orang-orang kafir yang ditinggal pergi karena terkena dampak peperangan. Jadi Fai tidak dilakukan dengan menggunakan kekerasan, dan tidak ada satupun ulama-ulama mujtahidin yang membenarkan *Fai* dengan cara-cara kekerasan, apalagi dikaitkan atau mengatasnamakan jihad. Hal ini juga difatwakan Ibnu Taimiyah yang mengatakan bahwa *fai* adalah bagian dari harta yang ditinggal musuh (orang-orang kafir) karena efek dari pertempuran sehingga musuh terpaksa mengungsi dan meninggalkan harta bendanya karena khawatir diserang.[220]

[220]Ibn Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa*, bab *al-harb*,(al-Manshurat: Dar al-Wafa', 2005), h. 44

Pembuktian yang paling aktual bahwa *fai* terjadi di medan perang adalah ayat-ayat Al-Qur'an tentang Fai semuanya turun di Madinah, bukan di Mekah. Artinya, selama lebih kurang 13 tahun Rasulullah saw melakukan dakwah di Mekah (di bawah kekuasaan kafir Quraisy), tidak terdapat satu pun riwayat tentang orang-orang kafir yang terluka, darah mereka yang tertumpah, apalagi nyawa mereka yang melayang di tangan kaum muslimin.

Selama lebih satu dakade itu, perjuangan umat Islam masih belum mengenal istilah *fai'* dan *ghanimah*. Umat Islam dibawah bimbingan Rasulullah saw lebih mengutamakan kesabaran walaupun menderita dibawah tekanan kekuasaan zalim kaum musyrikin. Rasulullah saw bahkan mengadakan *Bai'at* (janji setia) kepada para sahabat agar tidak mencuri, berzina dan membunuh (Surah Al-Mumtahanah (60): 12) yang menunjukkan bahwa Rasulullah saw sangat anti kekerasan dan membenci pelanggaran hak asasi.

I. Ahl al-Kitab

Ahl al-Kitab terdiri dari dua suku kata, *ahl* dan *al-kitâb.* Secara etimologi, kata *ahl* mempunyai dua makna; *ihâlah* (lemak yang diiris dan dipotong-potong menjadi kecil), dan *ahl.* Makna kedua ini baru akan mempunyai makna jika disandingkan dengan suku kata lainnya.[221]

Istilah *ahl al-Kitab* sudah sering terdengar, bahkan merupakan sebuah istilah yang tidak asing di kalangan umat Islam. Istilah tersebut diambil dari kata bahasa Arab yang terdiri dari dua kata yaitu kata *ahl* dan kata *al-kitab*. Kata *ahl* berarti keluarga atau kerabat dekat[222]. Sedangkan al-Kitab

[221]M. Quraish Shihab (ed.), *Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosakata,* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), jilid I, hal. 62.

[222]Louis Makluf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-'Alam*, (Beirut: Dar al-Masyriq,

menunjuk kepada makna lembaran atau buku[223]. Sesuatu itu dikatakan kitab karena di dalamnya terkumpul sesuatu sesuai dengan urutan bab, pasal-pasal dan masalah-masalah. Secara *nasab*[224], dalam hubungan berkeluarga, keluarga (*ahl*) itu memang sangat dekat. Jadi *ahl al-Kitab* dapat diartikan sebagai komunitas yang diturunkannya suatu kitab[225]. Kata *ahl* juga sering di-*idhafah*-kan dengan kata-kata yang lain, maka maknanya juga menunjukkan kepada suatu komunitas tertentu. Seperti contoh adalah *ahl al-'Ilm* yaitu para ahli di bidang ilmu pengetahuan, *ahl al-Haq* yaitu menyandarkan diri mereka kepada suatu kebenaran yang berasal dari Tuhan melalui argumentasi dan keterangan. Singkatnya setiap kata yang disandarkan kepada *ahl* menunjuk kepada pengertian suatu komunitas.

Dari pengertian di atas dapat dijelaskan makna *ahl al-Kitab* dalam pengertian terminologi. Dalam al-Qur'an, kata *ahl al-Kitab* disebutkan sebanyak 31 kali[226], perkataan lain yang bertujuan hampir sama seperti *Utu Nashiban* disebutkan sebanyak delapan belas kali, *Utu Nashiban min al-Kitab*, disebutkan sebanyak tiga kali, *al-Yahud* delapan kali. *Al-Ladzina Hadu* disebutkan sepuluh kali, *al-Nashara* empat belas kali, dan *Bani/banu Isra'il* empat puluh satu kali[227].

1973), h. 20.

[223]Raghib al-Asfahani, *Mu'jam al-Mufradat Li al-Fadz al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 440.

[224]Nasab adalah satu istilah yang sudah di-Indonesiakan, yang berarti keturunan atau garis keturunan.

[225]Louis Makluf, *al-Munjid Fii*, …, h. 671.

[226]Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahrats Li Alfadz al-Qur'an al-Karim*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), h. 95-96.

[227]M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Penerbit Mizan, 203), Cet XIV, h. 348.

Sebagaimana sudah disebutkan bahwa term *ahl al-kitâb*, terdapat pada 31 tempat dalam al-Qur'an yang terbentang pada 9 surah; dua dalam surah al-Baqarah [2]: ayat 105 dan 109, 12 dalam surah Âlu 'Imrân [3]: 64, 65, 69, 70, 71, 72, 75, 98, 99, 110, 113, dan 199, empat dalam surah al-Nisâ' [3]: 123, 153, 159, dan 171, enam dalam surah al-Mâ'idah [6]: 15, 19, 59, 65, 68, dan 77, satu dalam surah al-'Ankabût [29]: 46, satu dalam surah al-Ahzâb [33]: 26, satu dalam surah al-Hadid [57]: 29, dua dalam surah al-Hasyr [59]: 2 dan 11, dan dua dalam surah al-Bayyinah [98]: 1 dan 6. Semuanya menunjukkan kepada orang-orang yang mempunyai kitab, yaitu penganut agama samawi. Secara lebih khusus, sebutan *ahl al-kitab* dikhususkan kepada penganut agama Yahudi dan Nasrani dengan kitab suci mereka Taurat dan Injil.

Para ulama mendefinisikan *ahl al-Kitab* dengan makna sebuah komunitas atau kelompok yang telah memiliki kitab suci sebelum diturunkannya al-Qur'an, sebab Allah SWT menyebut *al-Kitab* didahului dengan kata *ahl*, dengan maksudnya adalah kitab Taurat dan Injil.[228]. Imam syafe'i[229] mendefinisikan *ahl al-Kitab* sebagai sebuah komunitas agama yang dinisbatkan kepada kalangan Yahudi dan Nasrani, dan hanya terbatas kepada mereka (Yahudi dan Kristen) yang berasal dari keturunan Israel (Ya'kub)[230]. Artinya bagi mereka

[228]Ragib al-Asfahani, *Mu'jam* …., h. 442.

[229]Beliau adalah salah seorang ulama dari empat ulama madzhab fiqih yang terkenal, Beliau wafat tahun 204 H. Para pengikut madzhabnya lebih banyak tersebar di kawasan Asia Tenggara.

[230]Israel adalah Nabi Ya'kub AS. Disebut demikian disebabkan karena beliau berjalan di malam hari dan istirahat pada siang hari. Sebagai pelarian untuk menghindari pertentangan dengan saudaranya yang bernama <Ish. Penamaan Israel juga terkait dengan kebiasaan keluarga Ya>kub yang selalu melakukan perjalanan pada malam hari, seperti eksodusnya Yahudi pada zaman Musa AS. Lebih lanjut lihat Ibn al-Atsir, *al-Kamil fi al-Tarikh*, (Beirut: Dar al-Shadr, 1979), Jilid I, h. 126-127.

yang bukan keturunan Israel dan tidak hidup semasa dengan mereka, tidak termasuk ke dalam pemahaman seperti di atas. Sedangkan Imam al-Thabary memberikan definisi *ahl al-Kitab* sebagai komunitas agama yang dinisbatkan kepada Yahudi dan Kristen secara umum tanpa dibatasi oleh ikatan personil tertentu, waktu dan atau periodeisasi.[231]

Ahl al-Kitab juga didefinisikan sebagai konsep yang memberikan pengakuan tertentu kepada para penganut agama di luar Islam yang memiliki kitab suci. Sikap ini tidak bermaksud memandang semua agama sama_suatu hal yang mustahil, mengingat agama-agama yang ada berbeda-beda dalam banyak hal yang prinsipil. Akan tetapi, sikap Islam ini bermaksud memberi pengakuan sebatas hak masing-masing untuk bereksistensi dengan kebebasan menjalankan agama mereka masing-masing.[232]

Istilah yang telah berkembang untuk *term ahl al-Kitab* adalah menunjukkan kepada sebuah komunitas yang beragama Yahudi dan Nashrani (Kristen), demikian pula yang dimaksud dalam al-Qur'an dan al-Hadist. Namun sebagian ulama, ada di antara mereka yang memperluas cakupan *ahl al-Kitab*, sehingga istilah tersebut tidak hanya terbatas kepada dua kelompok yang disebutkan di atas tadi, tapi mencakup agama dan kepercayaan lain seperti: Majusi dan Shabi'in, atau oleh orang Barat dikenal dengan sebutan kaum Sabian.[233]

Majusi adalah berasal dari bahasa Persia, yang merujuk kepada agama Majusi yaitu yang mereka yang menyembah

---

[231]Abu Ja>far Muhammad bin Jarir al-Thabary, *Tafsir al-Thabary*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1405), Juz VI, h. 102.

[232]Tim Penulis Paramadina, *Fiqih Lintas Agama*, (Jakarta: Paramadina, 2005), Cet VII, h. 42-43.

[233]Cyril Glasse, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), Cet II, h. 15.

kepada api dan bintang, dan mempercayai tentang adanya dua tuhan. Tuhan dimaksud adalah *Ahuramazda* (kebaikan) yang dilambangkan dengan cahaya, serta tuhan *Ahriman* (kejahatan) yaitu yang dilambangkan dengan api. Di antara keduanya terdapat permusuhan abadi sampai akhir zaman. Agama ini memiliki sekte yang cukup banyak, namun yang paling dikenal adalah Zoroaster, dengan tokohnya yang terkenal Zaradasyt yang hidup ± 600 SM. Selain itu terdapat beberapa sekte lain seperti *al-Tsanwiyah*, *al-Zawaniyah*, *al-Maskhiyyah* dan lain-lain.[234] Abu Sa'id al-Isthakhri al-Qadir Billah, memfatwakan bahwa penganut ajaran ini termasuk kafir, seperti dikutip oleh al-Andalusy.[235]

Para ilmuwan belum sepakat mengenai pembawa ajaran Majusi ini, sebab banyak riwayat yang kontradiktif satu dengan yang lain. Ada yang menyamakan Majusi dengan Zaradasyt, dan ada pula yang menganggap Majusi dan Zaradasyt adalah dua pribadi yang berbeda dan berlainan zaman. Perbedaan ini terjadi karena mereka menilai Majusi adalah nama orang, atau sifat yang disandarkan kepada penyembah api, atau bahkan ada yang menyandarkannya kepada salah satu Qabilah di Persia (Iran).[236]

Sedangkan mengenai *term al-Shabi'in*, ada kemungkinan berkembangnya pemakaian term tersebut untuk menunjukkan kepada *ahl al-Kitab* yang telah ada beberapa dasawarsa setelah nabi Muhammad SAW. Abu 'Aliyah berpendapat bahwa kaum Shabi'in termasuk kepada kelompok *ahl al-Kitab* yang

---

[234]Syauqi Abu al-Khalil, *Athlas al-Qur'an, Amakin, Aqwam, A'lam*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 145.

[235]Muhammad Abu Hayyan al-Andalusy, *Tafsir al-Bahr al-Muhith*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 401.

[236]Mani' bin Ahmad al-Jahni, *al-Mausu'ah al-Muyassarah fi al-Adyan wa al-Madzahib wa al-Ahdzab al-Mu'ashirah,* (Riyadh, Dar al-Nadwa, 1418), Jilid I, h. 1149.

membaca Zabur.[237] Pendapat lain juga ada yang memasukkan ke dalam istilah *ahl al-Kitab* penganut agama-agama lain seperti penganut Budha, Hindu serta Konghucu. Demikian dijelaskan oleh Rasyid Ridha dalam al-Manar, sebagaimana dikutip dalam buku fiqih lintas agama.[238] Keterangan Rasyid Ridha tersebut adalah seperti berikut:

> "Yang nampak ialah bahwa al-Qur'an menyebut para penganut agama-agama terdahulu, kaum Sabi'in dan Majusi, dan tidak menyebut kaum Brahma (Hindu), Buddha dan para pengikut Konfusius karena kaum Sabi'in dan Majusi dikenal oleh bangsa Arab yang menjadi sasaran mula-mula alamat al-Qur'an, karena kaum Sabi'in dan Majusi itu berada berdekatan dengan mereka di Irak dan bahrain, dan mereka (orang-orang Arab) belum melakukan perjalanan ke India, Jepang dan Cina sehingga mereka mengetahui golongan yang lain. Dan tujuan ayat suci telah tercapai dengan menyebutkan agama-agama yang dikenal (oleh bangsa Arab), sehingga tidak perlu membuat keterangan yang terasa asing (*ighrab*) dengan menyebut golongan yang tidak dikenal oleh orang yang menjadi alamat pembicaraan itu di masa turunnya al-Qur'an, berupa penganut agama-agama yang lain. Dan setelah itu tidak diragukan bagi mereka (orang Arab) yang menjadi alamat pembicaraan (wahyu) itu bahwa Allah juga akan membuat keputusan perkara antara kaum Brahma, Buddha dan lain-lain".[239]

Bagi Sabiin (sabian), identitas mereka tidak pernah ditegaskan secara pasti, sekalipun kelompok-kelompok keagamaan tertentu melakukannya. Kenyataan bahwa sebuah

---

[237]Al-Thabary, *Tafsir*, …., Juz I, h. 320.

[238]Tim Penulis Paramadina, *Fiqh*…., h. 52.

[239]Lihat Tim Penulis Paramadina, *Fiqih*,…., h. 52.

wahyu oleh pihak lain seharusnya dipandang sebagai sebuah peristiwa yang luar biasa dalam sejarah agama-agama.[240]

Dalam hal ini penulis lebih cenderung mengambil pendapat yang menyatakan bahwa *ahl al-Kitab* hanya terbatas kepada penganut Yahudi dan Kristen tanpa harus membedakannya dengan waktu, tempat atau personil tertentu. Hal ini sesuai dengan bayaknya ayat ataupun hadist yang memberikan isyarat untuk kedua komunitas tersebut. Terlebih kalau dilihat dari beberapa *Asbab al-Nuzul*, yang terkait dengan kedua komunitas itu.

Akan tetapi menarik untuk diteliti lebih lanjut tentang komunitas *Majusi* dan *Shabi'in*, apakah dapat digolongkan ke dalam *term ahl al-Kitab*, karena keduanya juga disebutkan dalam al-Qur'an. Bagi mereka yang menggolongkannya ke dalam *term ahl al-Kitab*, bisa saja akan berdalih bahwa al-Qur'an tidak menyebutkan kelompok di atas dan lebih tertuju kepada Yahudi dan Nashrani, karena kedua komunitas tersebut kalau dilihat dari sisi penganutnya yang berdiam di Makkah dan Madinah sangatlah sedikit. Beberapa ayat al-Qur'an yang berbicara tentang hal tersebut, seperti termaktub dalam al-Qur'an pada tiga tempat ayat dan surat:

1. Disebutkan dalam firman Allah SWT sebagaimana firman-Nya:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْأَخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ

[240]Cyril Glasse, *Ensiklopedi*, …, h. 15.

«Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal shaleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati[241]».

2. Pada ayat lain juga disebutkan:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ ءَامَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْأَخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ

Artinya: « Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, Shabiin dan orang-orang Nasrani, siapa saja (di antara mereka) yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal shaleh, maka tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati[242]».

Disebutkan pula ayat berikut:

انَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٍ

«Sesungguhnya orang-orang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Shaabi-iin, orang-orang Nasrani, orang-orang Majusi dan orang-orang musyrik, Allah akan memberi

[241]Lihat Q.S. al-Baqarah [2]: 62.
[242]Lihat Q.S. al-Maidah [5]: 69.

keputusan di antara mereka pada hari kiamat. Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu»[243].

Ketiga ayat tersebut hampir memiliki redaksi yang sama dengan penambahan penyebutan golongan lain yaitu Shabi>in dan Majusi dan penyebutan tersebut hanya terdapat dalam tiga ayat di atas. Apakah ini merupakan indikasi kalau keduanya juga termasuk bagian dari *ahl al-Kitab*? Untuk mengetahuinya, penulis akan mencoba menafsirkan ayat-ayat tersebut pada pembahasan berikutnya.

Sebelum membahas tentang asal-usul *ahl al-Kitab*, penulis akan jelaskan sebelumnya bagaimana keberadaan *ahl al-Kitab* pada masa-masa diturunkannya al-Qur'an. Seperti diketahui bahwa Rasulullah SAW melaksanakan dakwahnya di Makkah sekitar sepuluh tahun, dan masyarakat yang dihadapi di sana adalah kaum musyrik penyembah berhala.[244] Di kota Makkah sendiri terdapat penganut Yahudi dalam jumlah yang sangat kecil, bahkan hampir tidak ada. Musuh pertama dan utama ketika itu adalah orang-orang Makkah, dan mereka itu disebut dalam al-Qur'an sebagai *al-Musyrikun*.

Penindasan kaum musyrik di Makkah terhadap kaum muslim, memaksa sebagian umat Islam untuk melakukan hijrah pertama ke Ethiopia. Di sana mereka disambut dengan baik oleh Najasy, seorang penguasa yang beragama Nasrani.[245]

Sedangkan di Madinah sendiri terdapat dua kelompok besar, yaitu Aus dan Khazraj, serta orang-orang Yahudi yang memiliki kekuatan ekonomi yang cukup memadai. Aus dan Khazraj dalam sejarahnya selalu bermusuhan dan berperang. Tidak jarang pula terjadi perselisihan dan permusuhan antara

[243]Lihat Q.S. al-Hajj [22]: 17.

[244]Syafiyyurrahman al-Mubarakfuri, *al-Rahiq al-Makhtum*, (Libanon: Muassasah al-Risalah, 1999), Cet I, h. 35.

[245]Lihat Syafiyyurrahman al-Mubarakfuri, *al-Rahiq*,…., h. 37.

mereka dengan orang Yahudi. Pertempuran dan perselisihan itu tentu melelahkan semua pihak, dan tidak ada satupun di antara mereka yang dihormati, mampu mempersatukan kelompok-kelompok yang bertikai.

Orang-orang Yahudi sering mengemukakan kepada suku Aus dan Khazraj bahwa akan datang seorang Nabi (dari kelompok mereka), dan bila ia datang pastilah kaum Yahudi akan mengalahkan musuh-musuhnya. Dalam hal ini Allah SWT menjelaskan dalam al-Qur'an sebagaimana firman-Nya:

وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ

«Dan setelah datang kepada mereka Al Qur'an dari Allah yang membenarkan apa yang ada pada mereka, padahal sebelumnya mereka biasa memohon (kedatangan Nabi) untuk mendapat kemenangan atas orang-orang kafir, maka setelah datang kepada mereka apa yang telah mereka ketahui, mereka lalu ingkar kepadanya. Maka laknat Allah-lah atas orang-orang yang ingkar itu»[246].

Yang dimaksud dengan «membenarkan apa yang ada pada mereka» adalah kehadiran seorang Nabi, yang dalam hal ini adalah Nabi Muhammad SAW. Akan tetapi setelah kedatangan Nabi tersebut, orang-orang Yahudi mendustakannya karena tidak sesuai dengan apa yang dipersangkakan sebelumnya oleh mereka yaitu mereka menduga bahwa Nabi tersebut dari

[246]Lihat Q.S. al-Baqarah [2]: 89.

Bani Israel, akan tetapi dari golongan Arab yang merupakan seteru mereka.[247]

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa orang-orang Yahudi dan Nasrani hampir tidak terdapat di Makkah. Itulah sebabnya mengapa kaum musyrikin di sana mengirim utusan ke Madinah untuk memperoleh «pertanyaan berat» yang dapat diajukan kepada Nabi Muhammad dalam rangka pembuktian kenabiannya. Ketika itu orang-orang Yahudi Madinah menyarankan agar menanyakan soal ruh. Sedang kedatangan Nabi Muhammad ke Madinah disambut baik oleh kedua suku yang mendiami Madinah yaitu Aus dan Khazraj, bukan saja sebagai pemersatu mereka yang selama ini telah bertempur dan mendambakan perdamaian, melainkan karena mereka yakin bahwa beliau adalah utusan Allah, yang sebelumnya telah mereka ketahui kehadirannya melalui orang-orang Yahudi.

Sedangkan orang-orang Nasrani lebih banyak bertempat tinggal di Yaman dan bukan di Madinah. Kalaupun ada yang tinggal di sana, mereka tidak mempunyai pengaruh politik atau ekonomi, namun mereka tetap disebut sebagai *ahl al-Kitab* dalam al-Quran. Untuk mengetahui lebih lanjut tentang kedua komunitas ahl al-Kitab ini, berikut penulis akan menjelaskan bagaimana asal muasal dari kedua komunitas tersebut.

a. Yahudi

Seperti disebutkan di atas, bahwa *ahl al-Kitab* adalah merupakan suatu komunitas agama. Agama Yahudi[248] sering

[247]M. Quriash Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, …., h. 359.

[248]Kata Yahudi adalah berasal dari Bahasa Arab yang berarti kembali (taubat), dan juga bermakna pelan dan tenang. Orang yang telah bertaubat berarti memperoleh ketenangan. Kata tersebut berarti kembali karena mereka

dinisbatkan kepada anak Nabi Ya>kub AS yang paling tua.[249] Ada tiga istilah yang sering terpakai dalam menamakan umat/bangsa Yahudi yaitu Yahudi, Ibrani dan Israel[250]. Sebagai agama yang menonjol melalui figur Musa AS[251], Yahudi telah lahir di jazirah Arabia melalui dua gelombang besar:

Pertama, di tahun 586/587 SM[252], saat raja Bukht Nashar/Nebukhadz Nashar memporak-porandakan negeri mereka, tempat peribadatannya dan menahan sebagian besar mereka di Babilonia. Karena itu, sebagian Yahudi hijrah dari Palestina ke Hijaz terutama daerah bagian utara.

Kedua, pada saat Romawi menguasai Palestina ± 70 M di masa raja Titus. Pada gelombang kedua ini, suku-suku Yahudi berhijrah ke Hijaz. Yatsrib, Khaibar dan Taima adalah merupakan tiga kota yang terpilih sebagai kota utama.[253] Ketika Islam muncul, komunitas ahl al-Kitab yang tertua ini telah bermarkas di Madinah seperti Bani Nadhir, Qainuqa

---

bertaubat dari menyembah anak sapi. Sebagian lagi berpendapat bahwa kata tersebut berasal dari Bahasa Ibrani yaitu Yahudza. Sampai sekarang Yahudi identik dengan agama orang <Ibrani yaitu yang berasal dari Bani Israel, turunan nabi Ibrahim AS. sebagai agama, Yahudi juga dinisbatkan kepada bangsa. Lebih lengkap lihat Qurais Syihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Cet II, h. 207.

[249]Mani> bin Ahmad al-Jahni, *al-Mausu'ah al-Muyassarah fi al-Adyan wa al-Madzahib wa al-Ahdzab al-Mu'ashirah,* (Riyadh, Dar al-Nadwa, 1418), Jilid I, h. 500.

[250]Mudjahid 'Abdul Manaf, *Sejarah Agama*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), Cet II, h. 44-45.

[251]Musa Bin 'Imran adalah tokoh utama Bani Israel, sekalipun Ia keturunan dari Ya'kub (Israel) yang ke 5. masing-masing dari lima orang yang dimaksud berumur panjang. Lebih lengkapnya lihat Ibn al-Atsir, *al-Kamil*,…, Jilid I, h. 169

[252]Yang dimaksud dengan SM adalah penanggalan sebelum masehi.

[253]Shafiyyurahman al-Mubarakfury, *al-Rahiq al-Makhtum*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1999), h. 40. juga dapat dilihat pada Abu Khalil, *Fii Tarikh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1999), h. 16.

dan Quraidzah, sebagian suku Aus dan Khazraj, dan sebagian pula dari kalangan Bani Harits dan Ghassan.[254]

Amin Suma[255] mengutip pandangan al-Mawardi al-Bashri (364-450 H), menyebutkan bahwa terdapat tiga pendapat mengenai asal usul Yahudi:

Pertama, ada yang mengatakan bahwa kata Yahudi dihubungkan dengan Yahudza, putera tertua Nabi Ya'kub AS. kemudian dzalnya (ذ) diganti dengan hurup «dal» karena bahasa asing itu manakala di-Arabkan (*mu'arrab*) niscaya akan berubah dari kata asalnya, sehingga menjadi Yahudi dengan tambahan *Ya Nisbah* di belakangnya.

Kedua, kata Yahudi terambil dari kata-kata «*Hada-Yahudu bimakna Taba-Yatubu*, kata *Hada* di sini berarti bertaubat. Maka kaum ini dinamakan Yahudi, karena mereka bertaubat dari kesalahannya menuhankan *al-'Ijl* (anak lembu yang dibuat dari emas) pada saat Nabi Musa menerima wahyu di bukit Thursina seperti diabadikan al-Quran.[256]

Ketiga, mereka itu disebut Yahudi, karena statemen mereka sendiri yang menyatakan: *Inna Hudna Ilaek* (sesungguhnya kami kembali (bertobat) kepada engkau. Pernyataan ini

---

[254]Ahmad bin Ishaq al-Ya'kuby, *Tarikh al-Ya'quby*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), Juz I, h. 220.

[255]Muhammad Amin Suma, *Pluralisme Agama Menurut al-Qur'an; Telaah Aqidah dan Syari'ah*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), h. 27.

[256]Lebih lengkap tentang ungkapan tersebut, Allah SWT berfirman dalam al-Quran sebagai berikut:

وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون

"Dan (ingatlah), ketika Kami berjanji kepada Musa (memberikan Taurat, sesudah) empat puluh malam, lalu kamu menjadikan anak lembu (sembahanmu) sepeninggalnya dan kamu adalah orang-orang yang dzalim". (Q.S. al-Baqarah [2]: 51.

memang termaktub dalam al-Quran sebagaimana firman-Nya:

وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْأَخِرَةِ إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ....

"Dan tetapkanlah untuk kami kebajikan di dunia ini dan di akhirat; sesungguhnya kami kembali (bertobat) kepada Engkau"[257].

b. Kristen (Nashrani)

Komunitas kedua dari *ahl al-Kitab* adalah yang disebut dengan agama Kristen atau *Nashara*. Kata «nashara» ini sangat terkait dengan tempat kelahiran Nabi Isa AS, di Palestina yang bernama Nashrân atau Nâshirat. Karena itu, pengikut nabi mulia ini sering disebut sebagai Nashrani, atau dalam bahasa Inggris Christian (kristen).[258] Pendapat lain menghubungkan sebutan Nashrani tersebut yang erat kaitannya dengan ayat al-Quran yang disebut pada surat *al-Shaff* ayat 14[259].

---

[257]Lihat Q.S. al-'A'raf [7]: 156.

[258]Qal'aji wa Qanibi, *Mu'jam Lughah al-Fuqaha*, (Beirut, Dar al-Fikr, t.th), h. 481. juga Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (London: Wiesbaden Otto Harrasowitz, 1971), h. 970.

[259]Allah SWT berfirman:

يا أيها الذين آمنوا كونوا أنصار الله كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله فآمنت طائفة من بني إسرائيل وكفرت طائفة فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين

"Hai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penolong-penolong (agama) Allah sebagaimana Isa putra Maryam telah berkata kepada pengikut-pengikutnya yang setia: «Siapakah yang akan menjadi penolong-penolongku (untuk menegakkan agama) Allah?» Pengikut-pengikut yang setia itu berkata: «Kami lah penolong-penolong agama Allah», lalu segolongan dari Bani Israel beriman dan segolongan (yang lain) kafir; maka kami berikan kekuatan kepada orang-orang yang beriman terhadap musuh-musuh mereka, lalu mereka menjadi orang-orang yang menang.". (Q.S. al-Shaff [61]: 14.

Sebelum datangnya agama Islam, agama Kristen telah menyebar di wilayah Hijaz melalui kontak para aristokrat Quraisy dengan beberapa hamba sahaya mereka, yang berimigrasi dari Habasyah ke Makkah. Para budak tersebut selain berada di Makkah, mereka juga berdomisili di rumah-rumah para tokoh Quraisy yang berada di Thaif. Kristen juga lebih awal masuk ke daerah Najran, melalui para pendeta Fathimiyyun[٢٦٠], sehingga wilayah tersebut menjadi pusat agama Kristen untuk jazirah Arab pada saat itu.[٢٦١] Untuk diketahui, bahwa komunitas ahl al-Kitab yang beragama Kristen, sudah memiliki otoritas politik melalui Kerajaan Romawi, Habasyah serta negara-negara kecil Ghassan.

J. Fasiq dan Zhalim

Secara etimologi, fasiq berarti keluar dari rintangan syariat. Fasiq lebih umum daripada kafir. Dapat dikatakan bahwa semua kafir adalah fasiq, sedangkan tidak semua fasiq termasuk kafir. Dikatakan semua kafir fasik, karena ia tidak melaksanakan hukum sesuai yang telah ditetapkan oleh akal dan fitrah manusia. Menurut al-Râghib al-Ishfahâniy, kefasikan bisa disebabkan oleh dosa yang sedikit maupun dosa yang banyak, namun fasik konotasinya lebih sering kepada berbuat

---

[260]Beliau seorang penganut Kristen yang sangat shaleh. Ada beberapa versi mengenai penyebab masuknya orang Najran ke agama Kristen: pertama, karena doa yaitu pada saat Fathimiyyun sang pendeta menghancurkan pohon yang dianggap tuhan oleh masyarakat Najran, dan kedua, karena <Abdullah bin Tsamir seorang murid dari Fathimiyyun, yang tidak dapat terbunuh kecuali raja Najran harus beriman terlebih dahulu. Lihat Ibnu Hisyam, *al-Sirah*,…, h. 38-41.

[261]Pada saat Rasulullah SAW melakukan dakwahnya di Thaif, beliau bertemu dengan seorang penganut agama Kristen yang bernama 'Adas, seorang budak (hamba sahaya) dari <Utbah dan Syaibah bin Rabi'ah. Lihat 'Abdul Malik bin Hisyam al-Ma'afiri, *al-Sirah al-Nabawiyah*, (Kairo: Dar al-Hadist, 2004), Juz II, h. 305.

dosa yang banyak. Dengan demikian, fasik adalah orang yang mengetahui hukum *syara'* dan mengakuinya tetapi tidak mengamalkan hukum *syara'* sedikit atau banyak.[262] Quraish Shihab memaparkan, bahwa seseorang disebut fasiq karena ia telah keluar dari koridor agama, akibat melakukan dosa besar maupun melakukan dosa kecil.[263]

Penggunaan kata fasiq dalam al-Qur'an antara lain terdapat dalam surah al-Hujurât [49] ayat 6:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

"Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti, agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu itu".

Selain kafir secara umum, kafir *nifâq* atau munafik juga dapat dikategorikan kepada fasik. Hal ini ditegaskan oleh al-Qur'an dalam surah al-Taubah [9] ayat 68 berikut:

الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

[262]Al-Râghib al-Ishfahâniy, *al-Mufradât*, hal. 380.

[263]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh, Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an,* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), jilid XIII, hal. 238.

"Orang-orang munafik laki-laki dan perempuan, sebagian dengan sebagian yang lain adalah sama, mereka menyuruh membuat yang munkar dan melarang berbuat yang ma`ruf dan mereka menggenggamkan tangannya. Mereka telah lupa kepada Allah, maka Allah melupakan mereka. Sesungguhnya orang-orang munafik itulah orang-orang yang fasik".

Secara etimologi, term "zhâlim" merupakan derivasi dari "zhulm". "Zhulm" berarti tidak bercahaya, sehingga jika digubah menjadi "muzhlim" akan berarti gelap. Bentuk jamak dari "zhulm" adalah "zhulumât". Kata menunjukkan subjek—*ism al-fâ'il*—dari "zhulm" adalah zhâlim.

Menurut ahli bahasa, "zhulm" dipahami sebagai meletakkan sesuatu tidak pada tempat yang sepatutnya, akibatnya bisa menjadi berkurang atau bertambah, sesuai dengan waktu atau tempatnya.[264] Melihat dari defenisi kebahasaan di atas, agaknya sesuatu disebut "zhulm" apabila ia tidak lagi bisa bersinar, karena sesuatu tersebut tidak diletakkan pada tempat.

Dalam al-Qur'an, terdapat 315 penggunaan term "zhulm" dengan segala derivasi. Pada dasarnya, setiap orang disebut zalim, dimulai dari internal yang bersangkutan. Seseorang tidak bisa disebut zalim karena ulah orang lain. Hal ini seperti disinyalir pada tujuh tempat dalam al-Qur'an (al-Baqarah [2]: 57, al-A'râf [7]: 160, al-Taubah [9]: 70, al-Nahl [16]: 33 dan 118, al-'Ankabût [29]: 40, dan al-Rûm [30]: 9), di antaranya seperti dalam al-Baqarah [2] ayat 57 berikut:

وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ

[264]Al-Râghib al-Ishfahâniy, *al-Mufradât*, hal. 315.

"Dan tidaklah mereka menganiaya Kami, akan tetapi merekalah yang menganiaya diri mereka sendiri".

Al-Râghib al-Ishfahâniy, mengategorikan penggunaan term "zhulm" dalam al-Qur'an kepada tiga aspek besar. *Pertama* "zhulm" berkaitan dengan relasi manusia dengan Allah. Golongan tertinggi dari zhulm ini adalah kafir, syirik, dan nifak. Misalnya kezaliman akibat perilaku syirik, terdapat dalam surah lukman [31] ayat 13 ketika Lukman menasehati anaknya berikut:

إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

"Sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar".

Kezaliman akibat perilaku *nifâq* antara lain dicontoh Allah dalam surah al-Shaff [61] ayat 7 berikut:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

"Dan siapakah yang lebih zalim daripada orang yang mengada-adakan dusta terhadap Allah sedang dia diajak kepada agama Islam? Dan Allah tiada memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim".

Syirik atau mempersekutuan Allah dengan makhluk lain dalam bentuk apapun adalah wujud dari kekafiran. Perbuatan ini tidak pada tempatnya dilakukan terhadap Allah. Untuk itu ia masuk kategori kezhaliman, dan pelakunya disebut dengan zhalim. Demikian juga halnya dengan *nifâq*. Ia tidak pantas untuk dilakukan.

Kedua "zhulm" berkaitan dengan relasi sesama manusia. Dalam al-Qur'an, perbuatan yang tidak pantas dilakukan oleh seseorang terhadap orang lain disebut dengan suatu kezaliman. Misalnya yang terdapat dalam surah al-Syûrâ [42] ayat 42 berikut:

إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

"Sesungguhnya dosa itu atas orang-orang yang berbuat zalim kepada manusia dan melampaui batas di muka bumi tanpa hak. Mereka itu mendapat azab yang pedih".

Ketiga "zhulm" berkaitan dengan manusia dengan diri pribadinya. Kezaliman jenis ini, dapat dipahami juga dengan tindakan yang tidak sepantasnya dilakukan seseorang karena akan menimpulkan dampak negatif terhadap dirinya. Jika ditilik lebih jauh, sebenarnya semua jenis kezaliman akan berimbas kepada diri sendiri. Tak terkecuali dua jenis kezaliman di atas. Karena, akibat dari kezaliman tersebut, akan dirasakan juga oleh pelakunya. Al-Qur'an mencontohkan kezaliman terhadap diri sendiri seperti dalam surah berikut:

قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

"Balqis berkata, «Ya Tuhanku, sesungguhnya aku telah berbuat zalim terhadap diriku dan aku berserah diri bersama Sulaiman kepada Allah, Tuhan semesta alam".

Potongan ayat di atas merupakan pengakuan Ratu Balqis, bahwa ia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri.

Dijelaskan pada potongan sebelumnya, bahwa tatkala Ratu Balqis dipersilahkan oleh raja Sulaiman memasuki istananya, Ratu Balqis mengira bahwa ia akan menyeberangi genangan air untuk itu, ia menyingkap kedua betisnya. Karena, bayangan lantai istana yang mengkilap seperti air tergenang. Ratu Balqis menyadari, bahwa ia berbuat yang tidak sepatutnya terhadap dirinya sendiri. Untuk itu, ia mengatakan, *Ya Tuhanku, sungguh aku telah berbuat zalim terhadap diriku sendiri.*

K. Thaghut

Thaghut, terambil dari kata *thaghâ-yathghi, thughyân,* berarti melampaui batas dalam hal kemaksiatan. Kata penunjuk subyek pelaku *thughyân—ism al-fâ'il—*disebut dengan *thâghût*. Secara terminologi, term thaghut yang terdapat dalam al-Qur'an, menunjukkan sesembahan selain daripada Allah, baik sembahan tersebut tunggal, maupun berbilang atau jamak.[265]

Penggunaan kata *thaghut* dalam al-Qur'an, terbentang pada delapan tempat dalam al-Qur'an. Ia terdapat dalam lokus surah al-Baqarah [2]: 256 dan 257, al-Nisâ' [4]: 51, 60, dan 76, al-Ma'idah [5]: 60, dan al-Nahl [16]: 36.

Kata *thaghut* yang terdapat pada ayat-ayat di atas, menunjukkan pada sesembahan (yang disembah), seperti penyihir, dukun, dan Marid dari bangsa Jin yang membawa kepada kesesatan. Seperti dalam surah al-Baqarah [2]: 256 berikut:

فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا

[265] *Ibid.,* h. 315.

"Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus".

Penggandengan kata *thaghut* dengan Allah dalam bentuk keingkaran dan keimanan di atas, menandakan bahwa *thaghut* dimaksud pada ayat adalah sesuatu yang disembah. Contoh lain menggunakan kata Allah dan thaghut dalam konteks wali adalah seperti dalam surah al-Baqarah [2]: 257 berikut:

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ

"Allah Pelindung orang-orang yang beriman; Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan (kekafiran) kepada cahaya (iman). Dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindungnya ialah syaitan, yang mengeluarkan mereka dari cahaya kepada kegelapan (kekafiran)".

Ibnul Qayyim menyebutkan pengertian *thâghût* dengan sangat bagus sekali, *thâghût* — menurutnya — adalah "segala sesuatu yang dengannya hamba melampaui batasnya, baik sesuatu itu berupa sesembahan atau yang diikuti atau yang ditaati." *Thâghût* adalah istilah dalam Agama Islam yang merujuk kepada setiap yang disembah selain Allah yang disembah, diikutnya, atau ditaati oleh orang yang menaatinya dalam melawan perintah Allah *Thâghût* juga dapat dipahami dalam pengertian segala yang dilampaui batasnya oleh hamba, baik itu yang diikuti atau ditaati atau diibadati.[266]

[266]Al-Imam Al-Mujaddid Syaikh Muhammad ibnu 'Abdil Wahhab Rahimahullâh, *Risâlah fi Ma'na thâghût*. *D*Dikutip dan diselaraskan dari http://millahibrahim.wordpress.com/seri-materi-tauhid/seri-4-siapakah-thaghut/

Menurut Kelompok radikalisme-terorisme, paling tidak ada lima macam bentuk *thâghût* antara lain:

1. *Syaithân*

Syaithân adalah musuh bagi manusia, karena senantiasa mengajak seseorang untuk beribadah kepada selain Allah. Syaithan dapat berwujud bangsa jin maupun manusia. Sebagaimana firman Allah:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّاً شَيَطِينَ الإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ

"Dan demikianlah Kami jadikan bagi tiap-tiap Nabi itu musuh, yaitu syaithân – syaithân (dari jenis) manusia dan (dan jenis) jin, sebahagian mereka membisikkan kepada sebahagian yang lain perkataan-perkataan yang indah-indah untuk menipu (manusia) [maksudnya: syaithân – syaithân jenis jin dan manusia berupaya menipu manusia agar tidak beriman kepada Nabi]. Jikalau Tuhanmu menghendaki, niscaya mereka tidak mengerjakannya, maka tinggalkanlah mereka dan apa yang mereka ada-adakan. (QS al-An'âm, 6: 112*)*

Dan firman Allah *Subhânahu Wa Ta'âla*:

الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ

*"Yang membisikkan dalam dada-dada manusia, berupa jin dan manusia" (*QS an- Nâs, 114: 5-6*)*

2. Penguasa Yang Zhalim

Penguasa zhalim yang merubah aturan-aturan (hukum) Allah. *Thâghût* semacam banyak bentuknya baik perorangan maupun kelembagaan yang tujuannya merubah hukum Allah. Hal ini sebagaimana dikatakan Ibnu Taimiyah *bahwa*: *"Ketika seseorang menghalalkan yang haram terhadap perkara yang telah disepakati (jma') atau merubah aturan yang sudah disepakati, maka dia kafir lagi murtad dengan kesepakatan para fuqaha".*[267]

Ketahuilah bahwa orang-orang yang **berjanji setia** pada sistem syirik dan hukum *thâghût* adalah budak-budak (penyembah/hamba) *thaghut*. Sebagaimana firman Allah *Subhânahu Wa Ta'âla*:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا

*"Apakah engkau tidak melihat kepada orang-orang yang mengaku beriman kepada apa yang telah diturunkan kepadamu dan apa yang dturunkan sebelum kamu, sedangkan mereka hendak berhukum kepada thaghut, padahal mereka telah diperintahkan untuk kafir terhadapnya" (*QS an-Nisâ', 4: 60*)*

3. Orang yang memutuskan hukum dengan selain apa yang telah Allah turunkan.

Orang atau institusi yang memutuskan hukum dengan tujuan merubah hukum Allah, maka ia termasuk golongan orang kafir, karena mengikuti thagut, sebagaimana firman Allah *Subhânahu Wa Ta'âla*:

[267]Ibn Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa*, (al-Manshurat: Dar al-Wafa', 2005).

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْراةَ فِيها هُدىً وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هادُوا وَ الرَّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتابِ اللَّهِ وَ كانُوا عَلَيْهِ شُهَداءَ فَلا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ اخْشَوْنِ وَ لا تَشْتَرُوا بِآياتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ

*"Sesungguhnya Kami telah menurunkan kitab Taurat di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya (yang menerangi), yang dengan kitab itu diputuskan perkara orang-orang Yahudi oleh nabi-nabi yang menyerah diri kepada Allah, oleh orang-orang alim mereka dan pendeta-pendeta mereka, disebabkan mereka diperintahkan memelihara Kitab-Kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya. karena itu janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku. dan janganlah kamu menukar ayat-ayat-Ku dengan harga yang sedikit. Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir." (*QS al-Mâidah, 5: 44*)*

4. Orang yang Mengaku Mengetahui Hal Yang Ghaib Selain Allah.

Apabila ada orang yang mengaku mengetahui hal yang ghaib, maka dia adalah *thâghût*, seperti dukun, paranormal, tukang ramal, tukang tenung, dan sebagainya. Karena sejatinya, semua perkara yang ghaib hanya ada di Tangan Allah, sebagaimana firman Allah:

عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا

"(Dia adalah Tuhan) yang mengetahui yang ghaib, maka Dia tidak memperlihatkan kepada seorangpun tentang yang ghaib itu." (QS **al-Jin, 72: 26***)*

5. Orang yang dikultuskan atau disucikan

Orang yang senang bila dikultuskan, sungguh dia adalah thaghut, yaitu orang yang membuat aturan yang menyelisihi aturan Allah dan Rasul-Nya adalah *thâghût*. Sebagaimana firman Allah:

وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَٰلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ

*"Dan barangsiapa di antara mereka, mengatakan: "sesungguhnya aku adalah Tuhan selain daripada Allah, maka orang itu Kami beri balasan dengan Jahannam, demikian Kami memberikan pembalasan kepada orang-orang zalim." (*QS al-Anbiyâ', 21: 29*)*

L. Bid'ah

Salah satu bahasan penting dalam agama adalah masalah bid'ah. Karena penting bahasan ini, maka sebagian ulama' memasukkannya dalam masalah teologi (akidah). Artinya pengetahuan tentang bid'ah sejajar dengan masalah keimanan yang harus diketahui seorang dan hal ini berakibat pada banyaknya orang saling menyalahkan, bahkan orang saling mengkafirkan di kala seorang melakukan suatu perbuatan "bid'ah". Oleh karena itu, mengetahui perbuatan mana dan kapan disebut "bida'ah" menjadi penting, sehingga seorang akan berhati-hati dalam melakukan suatu perbuatan, karena seorang yang melakukan bid'ah, maka ia telah mencoba untuk menentang Syari'.

Secara etimologi, kata بدعة berakar kata dari kata "– بدع يبدع – بدعا" yang berarti menciptakan sesuatu yang belum ada contohnya.[268] Demikian juga, diterangkan dalam "al-Ta'rifat" dengan membaca baris bawah (كسرة) pada huruf "ب'" dapat berarti perbuatan yang tidak memiliki contoh sebelumnya.[269] Pengertian secara bahasa ini dapat ditemukan dalam ayat berikut: بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ[270]

Kata "البديع" dalam firman di atas memberikan penegasan bahwa Allah maha pencipta tanpa melalui contoh sebelumnya.[271] Tegasnya, bid'ah adalah sesuatu (hal; keyakinan, perbuatan) yang baru dan tidak memiliki contoh.

Sementara secara terminologi, bid'ah memiliki beragam definisi, seperti yang diekemukakan oleh Ibnu Manzhur dengan ungkapan sebagai beriku:

اَلْبِدْعَةُ اَلْحَدَثُ وَ مَا اُبْتُدِعَ مِنَ الدِّيْنِ بَعْدَ الْإِكْمَالِ

"Bid'ah adalah perbuatan baru dan sesuatu yang diadakan setelah sempurnanya ajaran agama"[272]

Penegasan definisi *bid'ah* di atas adalah bahwa *bid'ah* itu merupakan suatu tambahan atau pengurangan dalam agama yang terjadi setelah sempurnanya ajaran agama Islam. Senada pengertian di atas dengan pengertian yang lebih umum, bahwa bid'ah itu adalah "segala hal yang baru",

---

[268]Ahmad Warson Munawwir, al-Munawwir, *Kamus Arab Indonesia,* (Unit Pengadaan Buku-buku Ilmiyah Keagamaan Pndok Pesantren al-Munawir, Krapiyak Yogyajarta, tt), h. 70

[269]al-Jurjani, *al-Ta'rifât*, (Bairut: Dar al-Kutub al-Arabiy, 1405H), h. 119

[270]Al-Qur'an Surat al-Baqarah (2), ayat: 117

[271]Al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, (Riyâdh: Dar Âlam al-Kutub, 2003M), jilid I, h. 95. Lihat Ibnu Katsir, *Tafsir al-Aqur'ân al- Azhim*, (ttp: Dâr Thayyibah Li an-Nasyar wa al-Tauzi', 1999), Jilid I, h. 398

[272]Ibnu Manzhûr, *Lisân al-Arabiy*, (Bairut: Dar al-Shadar, tt), h. 87

demikian pendapat Ibnu al-Sakit.[273] Ulama' yang lain , seperti al-Syathibiy memberikan definisi dengan ungkapan sebagai berikut:[274]

طَرِيْقَةٌ فِي الدِّيْنِ مُخْتَرَعَةٌ تُضَاهِيْ اَلشَّرِعِيّةَ , يُقْصَدُ بِالسُّلُوْكِ عَلَيْهَا الْمُبَالَغَةُ فِي التَّعبُّدِ للهِ سبحانَه

"Bid'ah adalah satu cara yang dibuat dalam agama yang menyerupai perbuatan Syari'ah serta bertujuan untuk dilaksanakan sebagai tambahn ibadah kepada Allah".

Berpijak dari definisi di atas, maka dapat ditegaskan bahwa bid'ah adalah sesuatu perbuatan yang didisipkan ke dalam ajaran agama tanpa memiliki landasan sehingga menjadi bagian dari agama. Jadi, perbuatan dapat dikatakan bid'ah bila memiliki kreteria berikut:

1. Perbuatan yang tidak memiliki dasar;
2. Berfungsi sebagai tandingan syari'ah;
3. Dilaksanakan sebagai bentuk ibadah kepada Allah;
4. Perbuatan tidak ada pada masa Nabi dan sahabat.[275]

Nampak pada beberapa definisi di atas bahwa bid'ah dinyatakan secara umum, baik itu perbuatan baik atau tidak baik yang diadakan setelah wafatnya Nabi yang dimasukkan dalam bagian agama.

---

[273]*Ibid*.

[274]Al-Syathiby, *al-'Itishâm*, (ttp: tnp., tt),.21. Lihat juga Abdura'uf Muhammad Usman, *Mahabbah al-Rasul bain al-Itbâ' wa al-Ibtâ'* (Riyâdh: Ri'asah idarah al-Buhus al-Ilmiyah wa al-Ifta' wa al-Da'wah, 1414 H), h. 285

[275]Abû Bakar JAbûr al-Jazair, *al-Inshâf fi Qilâ fi al-Maulid min al-Ghulu wa al-Ihjâ*, (Riyadh: al-Rais al-Ammah li Id'ârah al-Buhus al-Ilmiyah wa al-Iftâ' wa al-Irsyâd, 1405 H), h. 18

Sementara definisi lain yang dikemukakan ulama' bahwa perbuatan bid'ah itu adalah perbuatan yang tidak ada pada masa Rasul dan menyalahi sunnah Nabi atau menyimpang ruh syari'ah. Hal sesuai dengan ungkapan sebagai berikut:[276]

هي الفعلة المخالفة لسنة, سميت البدعة لأن قائلها ابتدعها من غير مقال إمام, وهي الأمر المحدث الذى لم يكن عليه الصحابة و التابعون ولم يكن مما اقتضاه الدليل الشرعي

"Bid'ah adalah perbuatan yang bertentangan dengan sunah, dinamkan bid'ah karena orang yang mengatakannya adalah mengada-ada tanpa berdasarkan perkataan imam, yaitu hal yang tidak pernah dilakukan oleh sahabat atau pengikut sahabat atau perbuatan yang tidak berdasarkan dalil syara'.

Pengertian di atas menegaskan bahwa segala bentuk perbuatan yang berlawanan dengan sunnah dinamakan *bid'ah* yaitu perbuatan yang tidak pernah diperbuat oleh Rasulullah, sahabat, tabi'in, dan bentuk perbuatan itu tidak sesuai dengan syara'. Jadi batasan bid'ah dalam pengetian di atas adalah:

1. Perbuatan yang berlawan dengan sunnah
2. Perbuatan yang tidak pernah diperbuat oleh sahabat
3. Perbuatan yang tidak diperbuat oleh *tabi'in*
4. Perbuatan yang tidak sesuai dengan *syara'*.

Selain itu, *bid'ah* diberi batasan makna dilihat dari segi waktu, yaitu perbuatan yang tidak pernah terjadi pada masa Rasulullah baik ditunjuk tentang keharamannya oleh Syara'".

[276]Wasim Fathullah, *al-Bidâ' wa Astaruhâ al-Sai' fi al-Ummah,* (ttp: tnp., tt), h. 21

Lebih dari itu dikatakan juga bahwa *bid'ah* itu adalah sesuatu perbuatan yang tidak pernah terjadi pada masa Rasulullah baik ditunjukkan oleh syara' tentang keharaman, kewajiban, kesunahan, kemakruhan, atau kebolehan hukumnya.[277]

Dari beberapa definisi di atas dapat ditegaskan, bahwa ada dua pandangan ulama' mengenai konsep bid'ah, yaitu:

1. Ulama' yang menekankan bahwa bid'ah itu adalah perbuatan yang tidak pernah ada pada masa Rasul dan bertentangan dengan sunnah, baik perbuatan yang baik atau jelek.
2. Ulama' yang menekankan bahwa perbuatan baru yang tidak pernah terjadi pada masa Rasul adalah bida'h, baik itu perbuatan bagus atau jelek.

Terjadinya perbedaan pendapat dalam memberikan definisi bid'ah seperti di atas, disebabkan oleh perbedaan dalam memahami dasar hukum bid'ah yang akan dijelaskan berikut ini.

Landasan hukum adanya istilah *bid'ah* dan pengharamannya adalah hadist Rasulullah, seperti hadist tentang permulaan khutbah Rasulullah yang disebutkan di dalamnya tentang keharusan mengihindari *bid'ah* yang diriwaykan oleh berberapa periwayat dengan redaksi hadist yang tidah jauh berbeda, baik dari Imam al-Bukhari, Muslim, al-Nasa'i, al-Turmuzi, Daud, seperti berikut ini:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَطَبَ احْمَرَّتْ عَيْنَاهُ وَعَلَا صَوْتُهُ وَاشْتَدَّ غَضَبُهُ حَتَّى

[277]Ali Sha'id al-Aduwi al-Malikiy, *Hasyiah al-Aduwi 'Ala Syarh Kifayat al-Thâlib al-Rabbani*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1412 H), h. 157

كَأَنَّهُ مُنْذِرُ جَيْشٍ ... وَيَقُولُ أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللهِ وَخَيْرُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ وَشَرُّ الأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ

"Dari Jabir, diriwayatkan bahwa apabila Rasulullah berkhutbah, gelagatnya bagaikan orang sedang memberikan nasihat kepada tentaranya, dengan raut merah matanya, keras suaranya, marahnya meluap,…"Amma ba'du", sesungguhnya sebaik-baik al-Hadis (pembicaraan (pen.) adalah kitab Allah dan sebaik petunjuk adalah petunjuk Muhammad. Sejelek-jelek perkara adalah "muhdasatuha" (perkara baru) dan setiap bid'ah adalah kesesatan" [278]

Demikian juga hadist yang diriwayatkan oleh Imam an-Nasâ'i berikut:[279]

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ فِي خُطْبَتِهِ.... إِنَّ أَصْدَقَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللهِ وَأَحْسَنَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ وَشَرُّ الأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا وَكُلُّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ وَكُلُّ ضَلالَةٍ فِي النَّارِ

"Diceritakan dari Jabir bin Abdillah bahwa Rasulullah pernah bersabda dalam khutbahnya: "Sesungguhnya sebaik ucapan adalah kitab Allah dan sebaik-sebaik petunjuk adalah petunjuk Muhammad. Sementara sejelek-jelek perkara adalah perbuatan

[278]Muhammad Ibn Hibban bin Ahmad Abû Hatim al-Tamimi al-Bastiy, *Shahih Ibnu Hibban Bi Tartib Ibn Baliban*, (Bairut: Mu'assah al-Risalah, 1993M/1414H), jilid I, h.148

[279]Ahmad bin Sya'ab Abû Adirrahman al-Nasa'iy, *Sunan al-Nasâ'i al-Mujtaba*, (Halb: Maktabah al-Mathbu'ah al-Islamiyah, 1406H/1986M), jilid III, h. 189

mengadaada, -kemudian- setiap perbuatan mengadaada adalah bid'ah dan setiap bid'ah adalah kesesatan dan setiap kesesatan adalah tempatnya di neraka.

Sementara hadits yang diriwayatkan oleh al-Turmuzi dengan redaksi yang tidak jauh berbeda adalah sebagai berikut:

عَنْ كَثِيرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ هُوَ ابْنُ عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ الْمُزَنِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِبِلاَلِ بْنِ الْحَارِثِ: اعْلَمْ! قَالَ: مَا أَعْلَمُ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: اعْلَمْ يَا بِلاَلُ! قَالَ مَا أَعْلَمُ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: "إِنَّهُ مَنْ أَحْيَا سُنَّةً مِنْ سُنَّتِي قَدْ أُمِيتَتْ بَعْدِي فَإِنَّ لَهُ مِن الأَجْرِ مِثْلَ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا وَمَنْ ابْتَدَعَ بِدْعَةَ ضَلالَةٍ لاَ تُرْضِي اللهَ وَرَسُولَهُ كَانَ عَلَيْهِ مِثْلُ آثَامِ مَنْ عَمِلَ بِهَا لاَ يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أَوْزَارِ النَّاسِ شَيْئًا"

"Diriwayatkan dari Katsir bin Abdillah, yaitu Anak Amar bin A'uf al-Muzrabiy dari ayahnya dan kakeknya: bahwa Nabi SAW pernah bersabda kepada Bilal bin al-Harist, "Ketahuilah"! –Jawab Bilal- "Apa yang harus aku ketahui ya Rasulullah? –jawab Rasulullah- " sesungguhnya orang yang menghidupakan sunahnya yang sudah mat sesudah sepeinggalanku, maka baginya seumpama pahala orang yang mengerjakannya, tanpa ada pengurangan sedikitpun. Barang siapa yang mengadaada –sebagai perbuatan- bid'ah sesat yang -jelas- tidak diridhoi Allah dan Rasulnya, maka baginya

adalah dosa seperti dosa orang yang mengerjakannya tampa pengurangan sedikitpun dari dosa tersebut".[280]

Hadist yang diriwayatkan oleh Abu Daud adalah sebagai berikut:[281]

حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَمْرٍو السُّلَمِيُّ وَحُجْرٌ...فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرَى اخْتِلاَفًا كَثِيرًا فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ

"Diriwayatkan dari Abdurrahman bin Amar al-Sulma dan Hujrun… Rasulullah bersabda: "Sesungguhnya orang yang hidup setelah peninggalanku akan melihat banyak perbedaan banyak, karena itu berpeganglah pada tata caraku dan tata cara al-Khulafa' yang mendapat petunjuk dan yang memberi petunjuk dan brepang teguhlah kepadanya dan gigitlah dengan gigi gerahangmu. Hindarilah perkara-perkara yang dibuat-buat, karena sesungguhnya setiap perkara yang dibuat-buat itu adalah bid'ah dan setiap bid'ah itu kesesatan"

Berdasarkan beberapa hadis tersebut, para ulama' mencoba memberikan penafsiran dari beberapa hadist di atas sesuai dengan kemampuan dan pemahaman mereka terhadap makna bid'ah dalam beberapa hadist di atas. Imam Syafi'i misalnya, membagi "bid'ah" kepada dua macam: بدعة محمودة dan بدعة مذمومة sesuai

[280]Muhammad bin Isa Abû Isa al-Turmuzi al-Salma, *al-Jâmi' al-Shahih Sunan al-Turmuzii* (Bairut: Dar Ihyâ' al-Turâst al-Arabiy, tt), jilid V, h. 45

[281]Sulaiman bin al-Asyas Abû Daud al-Sjastaniy al-Azdariy, *Sunan Abû Dâud,* (Bairut: Dar al-Fikr, tt), jilid IV, h. 200

dengan ungkapan beliau –yang dikutip Ibnu Hajar al-Asqalani- sebagai berikut:[282]

البدعة بدعتان محمودة ومذمومة فما وافق السنة فهو محمود وما خالفها فهو مذموم

"Bid'ah ada dua bentuk; mahmudah dan mazmumah. Bid'ah yang sesuai dengan sunnah itulah bid'ah yang dipuji dan yang menyalahinya adalah bid'ah tercela".

Dari pembagian ini dapat dipertegas bahwa Imam Syafi'i membagi *bid'ah* kepada dua bentuk, yaitu *bid'ah mahmudah dan mazmumah. Bid'ah* yang sesuai dengan sunnah itulah bid'ah yang dipuji dan yang menyalahinya adalah bid'ah tercela.. Pandangan yang sama dengan pandangan imam Syafi'i adalah al-Izz bin Abd al-Salam,[283] al-Qarafiy, Imam al-Ghazali, Ibnu Atsir,[284] dan imam al-Nawawi,[285] dan lainnya.

Dalam perspektif lain, sebagian ulama' tidak membagi bid'ah tersebut seperti yang dilakukan oleh di atas, tetapi ditekankan bahwa bid'ah adalah pengada-adaan dalam syara' baik itu baik atau jelek, walaupun dalam makna dalam bahasa bid'ah luas, yaitu sesuatu yang baru baik itu baik atau jelek, sesuai dengan komentar Ibnu Hajar al-Asqlani dengan ungkapannya:[286]

---

[282]Ahmad bin 'Ali bin Hajar Abû al-Fadhal al-Asqalani, *Fath al-Bâriy Syarh Shahih al-Bukhâriy*, (Bairut: Dâr al-Ma□rifah, 1379H), jilid XIII, h. 253

[283]al-Salam, *Qawâ'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anâm*, (Bairut: Dâr al-Ma'arif, tt), jilid II, h. 113.

[284]Abû al-Sa'âdât al-Mubârak Muhammad al-Jaziry, *al-Nihâyah fi Gharib al-Ahâdits wa al-Atsar* (Bairut: al-Maktabah al-Ilmiyah, 1978), jiid I, h. 106-7

[285]Abbdullah bin Abd al-Aziz bin Ahmad al-Taujiry, *al-Bidâ' al-Hauliyah*, (ttp: tnp, tt), h. 11

[286]Ibn Hajr, *Fath al-Bâriy Syarh*…., h. 253

المحدثات جمع محدثة والمراد بها ما أحدث وليس له أصل في الشرع ويسمى في عرف الشرع بدعة وما كان له أصل يدل عليه الشرع فليس ببدعة فالبدعة في عرف الشرع مذمومة بخلاف اللغة فان كل شيء أحدث من غير مثال يسمى بدعة سواء كان محمودا أو مذموما

"Kata "المحدثات" jama' dari kata "محدثة", yang dimaksud disini adalah perkara yang dibuat-buat tampa ada asalnya dalam Syara' yang dalam istilah syara' disebut dengan "bid'ah". Karena itu perkara yang berdasarkan Syara' bukanlah termasuk dalam kategori "bid'ah" yang diberi hukum tercela. Sementara dalam bahasa bod'ah segala sesuatu yang baru adalah tanpa ada contoh sebelumnya, baik ia terpuji atau tercela.

Pendapat ulama' yang sependapat dengan pendapat di atas banyak, antara lain adalah al-Syatibiy, Ibn Hajar al-Haitami, Ibn Rajab al-Hambali, Ibnu Taimiyah, al-Zarkasyi, dan lainnya.[287] Misalnya Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa bid'ah hanya ada dalam agama, yaitu sesuatu yang tidak pernah diundang-undangkan Allah dan Rasul-Nya, baik itu mengarah pada wajib atau sunah, sesuai dengan ungkapan:[288]

أن البدعة في الدين هي ما لم يشرعه الله ورسوله ، وهو ما لم يأمر به أمر إيجاب ولا استحباب ، فأما ما أمر به أمر إيجاب

[287]Ahmad al-Taujiry, *al-Bida' al-Hauliyah*…, h. 12

[288]Ibnu Taemiyah, *Majmû' al-Fatâwa*, (ttp: Dâr al-Wafa' 2005), jilid IV, h. 107

أو استحباب

Dari pandangan ini, maka sudah jelas bahwa bid'ah itu adalah jelek tanpa melihat bentuk dalam pandangan syari'ah. Karena itu, sebagian ulama' yang lebih ekstrim membagi bid'ah menjadi dua, yaitu bagian:

1. Bid'ah yang berakibat kafir, seperti membuat kebohongan atas nama al-Qur'an, mengingkari adanya sifat Allah, mengingkari qada' dan kedar, mengingkari Allah menjadikan Nabi Ibrahim sebagai kekasih Allah, berlebihannya cara orang tasawwuf, dan sebagainya dengan tujuan untuk mengahancurkan agama atau meragukan ummat. Sementara orang yang tidak bertujuan demikian, maka harus diujui dengan mengajukan argumentasi.
2. Bid'ah yang tidak berakibat kafir, yaitu bid'ah yang termasuk pada point pertama, seperti bid'ah kelompok Marwaniyah yang mengingkari keutmaan para sahabat atau orang yang memiliki keyakinan yang berdasarkan ta'wil, kepentingan pribadi ataupun tujuan keduniaan..[٢٨٩]

Perbedaan yang sedekian itu, disebabkan oleh analisa mereka terhadap teks hadist di atas, misalnya Imam Nawawi berpendapat bahwa hadist-hadist itu masih bersifat umum yang dapat ditakhsish, sehingga makna bid'ah dari segi bahasa sesuai dengan pembagian hukum syara' yang lima; haram, makruh, mubah, sunah, dan wajib sesuai dengan kondisi dan situasi sebagaimana yang diungkapkan imam al-Nawawi dalam bukunya al-Majmû' *Syarh al-Muhazzab.*[290]

---

[289]Hafizh bin Ahmad al-Hakimi, *'Alam al-Sunnah al-Mansyûrah Li'itqad al-Thaifah al-Najiah al-Manshuriah,* (Wazair al-Syu'un al-Islamiyah wa al-Auqâf wa al-Dakwah wa al-Irsyâd: ttp, 1422), 272 lihat juga Abdullâh bin Abd al-Aziz, Tahzib Tashil al-Aqidah al-Islâmiyah, (ttp: tnp, 1425H), h. 212

[290]Mahyuddin bin Syarf al-Nawâwi, *al-Majmû' Syarh al-Muhazzab*, (Bairut:

Demikian juga yang dilakukan oleh ʻIzz al-Din Ibnu Abdissalam, yaitu pembagian bid'ah itu terbagi menjadi lima kategori hukum mengikuti jumlah hukum Islam yang lima, yaitu: [a] *Bidʻah Fardlu Kifayah* (wajib), yaitu kreasi baru yang keberadaannya sangat diperlukan sebagai sarana penyempurnaan pelaksanaan kewajiban. Misalnya usaha mengumpulkan dan mengkodifikasikan Alquran dalam satu *mushaf,* menyusun ilmu Nahwu, Ilmu *Balaghah,* dan sebagainya. [b] *Bidʻah Mandubah* (*Hasanah*). Misalnya melakukan Shalat Tarawih berjamaah, memodernkan sistem pendidikan Islam, mendirikan panti asuhan untuk menyantuni anak-anak yatim, mendirikan rumah sakit Islam, dan sebagainya. [c] *Bidʻah Mubahah*. Misalnya usaha- menciptakan alat-alat industri, alat pertanian, mengawetkan bahan makanan secara kimiawi dan pengalengannya, dan sebagainya. [d] *Bid'ah Makruhah,* bila tindakan baru itu belum pernah terjadi di zaman Rasulullah dan terlihat sejalan dengan *nash* yang memakruhkannya. Misalnya, menghias ruangan masjid dengan gambar-gambar yang dapat mengganggu kekhusuan, melayout sampul Alquran dengan gambar hewan atau gambar yang tidak pantas, dan sebagainya. [e] *Bidʻah Muharramah*. Misalnya menciptakan kreasi baru yang jelas bertentangan dengan nash, sebagaimana dikutip oleh al-Syarwani.[291]

Dâr al-Fikr, 1996M / 1417H) jilid IV, h. 437

[291]Abdul Hamid al-Syarwaniy, *Hawasyi al-Syarwaniy ʻAla Tuhfah al-Muhtah Bi Syarh al-Minhaj*, (Bairut: Dâr al-Fikr, tt), jilid X, 232, lihat pula Muhammad al-Khatib al-Syabiniy, *Mughni al-Muhtaj Ila Ma'rifah Ma'ani Alfazh al-Minjah*, (Bairut: Dâr al-Fikr, tt), jilid IV, h. 436. Lihat pula keterangan Ali Said al-Shaid al-Aduwi al-Maliki, dalam *Hasyiah al-Aduwi ʻAla Syar Kifayah al-Thalib al-Rabbaniy*, (Bairut: Dâr al-Fikr, 1412H), jilid I, h. 157

BAB III

COUNTER DOKTRINAL AJARAN ISLAM: BANTAHAN TERHADAP ARGUMEN RADIKALISME-TERORISME

ISLAM ADALAH RISALAH ALLAH yang menekankan kedamaian dan kerukunan dalam keseharian. Ayat al-Qur'an dan hadis selaku pedoman dasar risalah agama samawi terakhir ini menghendaki terciptanya keseimbangan *(equilibrium)* dalam kehidupan umat manusia. Perbedaan adalah sebuah fenomena alami dan keniscayaan di muka bumi ini yang tak mungkin dihindari. Namun, jika segenap elemen masyarakat yang berbeda tersebut beraktivitas, berkreasi, dan berinovasi di atas rambu-rambu komunitasnya, maka fenomena sosial yang damai dan toleran akan mewujud secara nyata.

Keyakinan dan agama yang berbeda juga telah menjadi *sunnatullâh* yang menghiasi cakrawala kehidupan umat manusia di persada bumi ini. Jika ini dipahami dan dihayati secara bijaksana, maka paradigma keagamaan seseorang akan terarah dan lebih mengedepankan dimensi persamaan ketimbang mencari titik perbedaan yang telah bersifat *taken for granted*. Untuk mendukung terwujudnya paradigma keagamaan (baca: keislaman) yang toleran seperti itu, dibutuhkan pemahaman terhadap nash-nash al-Qur'an dan

hadis secara kontekstual, tidak terpaku hanya pada teks semata. Berikut ini akan dielaborasi sejumlah ayat al-Qur'an dan hadis Nabi saw yang acap kali disalahpahami konteksnya, sehingga bermuara pada buruknya citra Islam sebagai agama *rahmatan li al-'âlamin*.

A. Ayat-Ayat tentang *Qitâl* (Perang) dan *Jihâd*

Jika merujuk pada literatur-literatur fikih Islam, terutama yang terkait dengan bahasan *jihâd,* ditemukan dua buah term yang amat masyhur, yaitu *dârul Islam* dan *dârul harb.* Secara sederhana, yang pertama dimaknai sebagai kawasan atau teritorial yang dimukimi oleh umat Islam, sedangkan yang kedua bermakna kawasan yang didiami oleh komunitas non-Muslim. Antara kedua konsep ini sering kali dipersepsikan keliru, yaitu dengan memahami wajibnya memerangi orang-orang yang terdapat dalam *dârul harb* oleh orang yang berada dalam *dârul Islam*. Jika pemahaman dangkal dan tekstual seperti itu yang terpatri di tengah masyarakat, niscaya kerukunan antarumat beragama tidak akan tercipta. Bahkan, yang terjadi adalah berkecamuknya pertumpahan darah di tengah masyarakat secara turun-temurun.

Padahal, telah dicontohkan oleh Rasulullah saw. bahwa ia telah mengadakan perjanjian dengan orang-orang Nasrani Najran untuk tetap tinggal di tempatnya dan bermukim di kawasan yang ditempatinya itu, tanpa seorang pun dari kalangan kaum Muslimin. Sejatinya, kedua term tersebut hanya berlaku pada masyarakat kafir yang senantiasa memusuhi umat Islam secara tidak berdasar. Lebih jelasnya, term *dârul harb* tidak mudah untuk diatributkan kepada sebuah golongan masyarakat tertentu. Pasalnya, term tersebut lebih tepat diberlakukan pada kondisi perang.

Sejumlah ayat al-Qur'an juga sering kali disalahtafsirkan, yang pada gilirannya dapat mengubah wajah Islam yang "santun dan ramah" menjadi "beringas dan anarkis". Dengan pemahaman yang dangkal, kaum musyrik dan kafir diposisikan sebagai *common enemy* oleh kaum Muslimin yang harus diperangi kapan dan di mana pun mereka berada. Dengan begitu, bukan tidak mungkin Islam akan dianggap sebagai "agama teroris" lantaran munculnya perilaku anarkis yang didasari oleh pemahaman kitab suci yang keliru.

Paling tidak, ada enam ayat al-Qur'an yang dijadikan pijakan untuk tindakan memerangi kaum kafir, yaitu: QS. al-Baqarah [2]: 191; QS. al-Anfal [8]: 39; QS. al-Taubah [9]: 5,14, 29, 36.

a) QS. al-Baqarah [2]: 191

وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ

"Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka, dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu (Mekah); dan fitnah itu lebih besar bahayanya dari pembunuhan, dan janganlah kamu memerangi mereka di Masjidil Haram, kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. Jika mereka memerangi kamu (di tempat itu), maka bunuhlah mereka. Demikianlah balasan bagi orang-orang kafir".

Ayat ini mengindikasikan bahwa dasar dalam memerangi adalah karena (agama) Allah SWT. Untuk itu, perintah untuk memerangi dalam ayat ini dibarengi oleh sebuah syarat yang

telah harus ada sebelumnya, yaitu mereka (kaum musyrikin) telah terlebih dahulu memerangi kaum Muslimin. Demikian halnya, tidak diperkenankan mengusir kaum musyrikin keluar Mekkah, kecuali mereka yang telah melakukannya terlebih dahulu. Dari ayat ini dapat disimpulkan bahwa dasar dari berperang dalam Islam adalah sebagai bentuk perlindungan atau respons pembelaan diri, bukan sebagai pemicu perang *(pre-emptive)*.

Yang diperintahkan untuk diperangi adalah mereka yang kafir terhadap Allah SWT dan tidak boleh berlaku semena-mena. Tidak diperkenankan membunuh wanita, anak-anak, orang tua, para rahib, dan orang-orang yang beribadah dalam rumah peribadatan agama lain, tidak boleh menebang pohon dan membunuh hewan dengan tanpa alasan yang dapat dibenarkan. Dalam ayat ini juga disebutkan tidak bolehnya berperang di sekitar Masjidil Haram, karena Allah SWT memuliakan kawasan tersebut sejak penciptaan awal langit dan bumi hingga hari kiamat. Kota mekkah harus bersih dari segala bentuk syirik serta menjadi kota damai lahir dan batin bagi siapa pun yang mengunjunginya.

Atas dasar itu, kaum musyrikin yang melakukan penganiayaan, baik terhadap dirinya melalui keengganan mengesakan Allah, terlebih yang menganiaya orang lain, tidak diperkenankan berada di Mekkah. Menurut ayat ini, kondisi perang di kawasan suci tersebut hanya diperkenankan jika mereka (kaum musyrikin) yang memulai mengadakan penyerangan, sehingga berperang hanya dimaksudkan sebagai upaya pembelaan diri.[292]

b) QS. al-Anfâl [8]: 39

[292]Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'ân al-'Azhim*, Juz I, (Beirut: Dar al-Fikr, tt)), h. 225.

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

"Dan perangilah mereka, supaya jangan ada fitnah dan supaya kepatuhan itu hanya kepada Allah. Jika mereka berhenti (dari kekafiran), maka sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang mereka kerjakan".

Kata الدين dalam ayat ini dapat dimaknai sebagai *kepatuhan* yang salah satu bentuknya adalah menegakkan dan mendukung kebebasan beragama. Kepatuhan kepada Allah SWT adalah melaksanakan apa yang digariskan-Nya. Adapun memaksakan orang lain memilih agama tertentu, apalagi memeranginya untuk tujuan tersebut sama sekali bukan cermin kepatuhan kepada Allah SWT.[293]

c) QS. al-Taubah [9]: 5

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

"Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrikin itu di mana saja kamu jumpai mereka, dan tangkaplah mereka. Kepunglah mereka dan intailah di tempat pengintaian. Jika mereka bertaubat dan mendirikan shalat dan menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada

[293]Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah,* Vol V, (Jakarta: Lentera Hati, 2009), h. 443.

mereka untuk berjalan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".

Al-Suyuthi juga tidak menyebutkan *asbâb al-nuzûl* ayat ini. Namun, dari rentetan ayat sebelumnya diperoleh informasi bahwa ayat ini berkenaan dengan kondisi interaksi kaum Muslimin dengan kaum musyrikin. Ayat ini menekankan perihal sikap kaum Muslimin setelah melewati bulan haram *(al-asyhur al-hurum)*.

Dalam konteks ayat ini, kata المشركين diartikan sebagai orang-orang khianat yang menghentikan tenggang waktu damai bagi mereka. Sedangkan bagi yang tidak khianat dan tetap mematuhi perjanjian damai dalam tenggang waktu tertentu di antara mereka, maka tidak termasuk cakupan kata tersebut.[294]

Adapun perintah (فاقتلوا) dalam ayat ini bukanlah perintah wajib, tetapi hanya semacam izin untuk memerangi. Hal ini sama dengan perintah menangkap dan menawan mereka. Perintah tersebut bertujuan membebaskan wilayah Mekkah—dan sekitarnya atau paling tidak Jazirah Arabia—dari pengaruh kemusyrikan.[295] Wahbah al-Zuhaili menjelaskan bahwa perintah (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموه) pada ayat ini adalah khusus pada kaum musyrikin Arab, bukan selainnya.[296]

d) QS. al-Taubah [9]: 14

قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ

[294]Muhammad Sayyid Thanthawi, *al-Tafsir al-Wasith,* Vol VI, h. 206.
[295]Shihab, *Tafsir..,* Vol. V, h. 504.
[296]Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir,* Juz X, h. 111.

"Perangilah mereka, niscaya Allah akan menyiksa mereka dengan (perantaraan) tangan-tanganmu dan Allah akan menghinakan mereka dan menolong kamu terhadap mereka, serta melegakan hati orang-orang yang beriman".

Ayat ini memberitakan hasil yang dapat diperoleh setelah melaksanakan perintah perang yang motivasinya adalah tiga hal (QS. al-Taubah [9]: 12-13), yaitu: 1) kaum musyrikin membatalkan perjanjian; 2) mengusir Nabi Muhammad saw. dari Mekkah; dan 3) kaum musyrikin memulai penganiayaan dan peperangan. Ayat ini menyebut beberapa hal yang menjadi akibat dari memerangi kaum musyrikin tersebut, yaitu 1) kaum musyrikin memperoleh siksa dari Allah SWT melalui perantaraan kaum Muslimin; 2) Allah SWT menghinakan mereka dalam kehidupan dunia dan akhirat; 3) Allah SWT menganugerahkan kemenangan bagi kaum Muslimin; 4) melegakan hati kaum Muslimin atas perlakuan dan pengalaman buruk yang dialami kaum Muslimin atas penganiayaan kaum musyrikin di masa lalu.

e) QS. al-Taubah [9]: 29

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ

"Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian dan mereka tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan Al Kitab

kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk".

f) QS. al-Taubah [9]: 36

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

"Sesungguhnya bilangan bulan pada sisi Allah ialah dua belas bulan, dalam ketetapan Allah di waktu Dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya empat bulan haram. Itulah (ketetapan) agama yang lurus, maka janganlah kamu menganiaya diri kamu dalam bulan yang empat itu, dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya; dan ketahuilah bahwasanya Allah beserta orang-orang yang bertakwa".

Dari beberapa kajian keislaman yang ditulis oleh akademisi barat ditemukan stigma Islam yang sangat negatif, yaitu "Islam adalah agama yang disebarkan dengan pedang". Sejumlah karikatur yang provokatif juga turut mendeskripsikan stigma negatif Islam tersebut. Penyebaran Islam digambarkan secara *stereotipikal* ini tentunya sangat berbalik arah dari karakter Islam seutuhnya yang toleran dan damai. Stigma demikian dilahirkan dari pemahaman terhadap sejumlah hadis Nabi saw yang menganjurkan perang kepada umat Islam. Di antara hadis tersebut yaitu: *umirtu an uqatila al-nâs...*, *Bu'itstu bi al-sayf... , al-jannatu tahta zhilâl al-suyuf.* Stigma negatif tersebut disandarkan pada QS. al-Taubah [9]: 111:

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْءَانِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

"Sesungguhnya Allah telah membeli dari orang-orang mu'min, diri dan harta mereka dengan memberikan surga untuk mereka. Mereka berperang pada jalan Allah; lalu mereka membunuh atau terbunuh. (Itu telah menjadi) janji yang benar dari Allah di dalam Taurat, Injil dan Al Qur'an. Dan siapakah yang lebih menepati janjinya (selain) daripada Allah? Maka bergembiralah dengan jual beli yang telah kamu lakukan itu, dan itulah kemenangan yang besar".

Parahnya, stigma negatif tersebut dibubuhi lagi dengan anggapan bahwa al-Qur'an melegitimasi tindakan memerangi dan membunuh rakyat sipil dari negara-negara kolonial. Anggapan miring demikian diperoleh dari dua buah ayat al-Qur'an, yaitu:

1) QS. al-Baqarah [2]: 194

الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

"Bulan haram dengan bulan haram, dan pada sesuatu yang patut dihormati, berlaku hukum qishaash. Oleh sebab itu barang siapa yang menyerang kamu, maka seranglah ia,

seimbang dengan serangannya terhadapmu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah, bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa".

2) QS. al-Nahl [16]: 126

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ

"Dan jika kamu memberikan balasan, maka balaslah dengan balasan yang sama dengan siksaan yang ditimpakan kepadamu. Akan tetapi jika kamu bersabar, sesungguhnya itulah yang lebih baik bagi orang-orang yang sabar".

Pemahaman yang tak kalah *rigid*-nya adalah pengafiran terhadap negara yang tidak menerapkan hukum Allah. Hal ini berakibat pada wajibnya memerangi negara yang demikian, termasuk mereka yang menjabat dan menjadi abdi pada negara tersebut. Bahkan, kaum kafir tersebut wajib diperangi lantaran secara laten ditengarai senantiasa memusuhi umat Islam dan tidak akan berhenti memerangi sampai menjerumuskan umat Islam ke dalam kubangan kekafiran. Pandangan yang penuh kecurigaan ini dapat saja diluruskan dengan menggali penafsiran QS. al-Baqarah [2]: 217:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ

فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

"Mereka bertanya kepadamu tentang berperang pada bulan Haram. Katakanlah: "Berperang dalam bulan itu adalah dosa besar; tetapi menghalangi (manusia) dari jalan Allah, kafir kepada Allah, (menghalangi masuk) Masjidilharam dan mengusir penduduknya dari sekitarnya, lebih besar (dosanya) di sisi Allah. Dan berbuat fitnah lebih besar (dosanya) daripada membunuh. Mereka tidak henti-hentinya memerangi kamu sampai mereka (dapat) mengembalikan kamu dari agamamu (kepada kekafiran), seandainya mereka sanggup. Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya".

Mayoritas ahli tafsir berpendapat bahwa ayat ini berkenaan dengan peristiwa diutusnya Abdullah bin Jahsy al-Asadi bersama dua belas orang sahabat lainnya oleh Nabi saw. dua bulan sebelum peperangan Badar. Mereka menjalani tugas rahasia untuk mengamati kafilah musyrik Mekkah dan mencari informasi tentang rencana-rencana mereka. Pasukan tersebut menemukan kafilah yang dicari pada penghujung bulan Rajab, salah satu bulan yang diharamkan.

Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa pasukan Abdullah bin Jahsy ini masih menduga berada di penghujung bulan Jumadil Akhir. Mereka memutuskan untuk membunuh dan merampas kafilah. Seorang dari kafilah tersebut terbunuh, seorang ditangkap, dan seorang lagi sempat melarikan diri. Kafilah dan tawanan tersebut mereka bawa ke Madinah untuk menemui Rasul saw. beliau menegur dengan keras bahwa ia

tidak memerintahkan untuk berperang pada bulan haram. Di pihak lain, kaum musyrikin juga mengecam tindakan tersebut. Kaum muslimin juga bertanya-tanya tentang itu. Jawabannya sesuai redaksi ayat tersebut yang menyebutkan bahwa tindakan tersebut adalah sebuah dosa karena dilakukan pada bulan Rajab, salah satu bulan yang diharamkan. Namun, apa yang telah diperbuat oleh kaum musyrikin, yaitu *menghalangi manusia dari jalan Allah,* seperti menghalangi melaksanakan ibadah haji dan umrah, dan kafir kepada Allah adalah *lebih besar dosanya di sisi Allah* ketimbang yang telah diperbuat oleh Abdullah bin Jahsy dan kelompoknya.[297]

Contoh pemahaman keliru yang mesti diluruskan adalah bahwa ayat tentang perang *(qitâl)* diyakini telah mengabrogasi *(*me-*nasakh)* 114 ayat yang tersebar dalam 54 surah yang menganjurkan damai, sabar terhadap perlakuan orang kafir dan pemberian maaf bagi kaum kafir. Adapun ayat *qitâl* tersebut adalah QS. al-Taubah [9]: 5

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

"Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrikin itu di mana saja kamu jumpai mereka, dan tangkaplah mereka. Kepunglah mereka dan intailah di tempat pengintaian. Jika mereka bertaubat dan mendirikan shalat dan menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada

[297]Al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Juz VI, h. 32

mereka untuk berjalan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".

Seolah masih dalam kondisi berperang, segala yang menjadi milik atau inventaris dari sebuah negara kafir dihalalkan untuk diambil, baik secara damai maupun secara paksa, karena dianggap sebagai harta rampasan (*fay'*). Pemahaman yang bias ini didasarkan pada QS. al-Hasyr [59]: 6-7.

وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ـ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا ءَاتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

"Dan apa saja harta rampasan (fay') yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (dari harta benda) mereka, maka untuk mendapatkan itu kamu tidak mengerahkan seekor kudapun dan (tidak pula) seekor untapun, tetapi Allah yang memberikan kekuasaan kepada Rasul-Nya terhadap siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.(6) Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu

maka terimalah dia. Dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah; dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya".(7)

Pemahaman keliru lainnya adalah pada strategi perang yang membolehkan berbohong dalam menghadapi musuh. Hal ini tentu ada dalilnya yaitu sebuah hadis yang sangat masyhur yaitu

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَرْبَ خَدْعَةً (رواه البخاري)

"Dari Abu Hurairah ra. berkata bahwa Nabi saw. menamai perang sebagai tipu daya."

Padahal, hadis ini mengindikasikan tipu daya tersebut sebagai strategi yang hanya berlaku saat berperang. Namun, hadis ini telah disalahpahami dengan "membabibutakan" konteksnya pada persoalan di luar perang sekalipun.

Sejatinya, dalam kondisi perang pun, sikap ramah lingkungan juga tetap ditekankan oleh Islam. Berperang punya tata tertib tersendiri seperti menghindari untuk tidak menebang atau membakar pepohonan. Pemahaman yang bias tentang peperangan dapat saja diluruskan dengan memahami data historis dan konsep peperangan dalam Islam yang notabene bersifat *pre-emptive*.

Konsep tentang jihad dalam risalah Islam mesti mendapat penjelasan yang jitu agar dapat mengubah paradigma sebagian kalangan bahwa jihad adalah perang. Dengan kata lain, perang adalah pengejawantahan dari jihad. Pemahaman seperti ini juga masih dalam tataran yang harfiah dan terkesan dangkal.

B. Ayat-Ayat *Tahkim* (*hakimiyatullah*/Pemberlakuan Hukum Allah)

QS. al-Maidah [5]: 44

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

"Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab Taurat di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya (yang menerangi), yang dengan Kitab itu diputuskan perkara orang-orang Yahudi oleh nabi-nabi yang menyerah diri kepada Allah, oleh orang-orang alim mereka dan pendeta-pendeta mereka, disebabkan mereka diperintahkan memelihara kitab-kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya. Karena itu janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku. Dan janganlah kamu menukar ayat-ayat-Ku dengan harga yang sedikit. Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir".

QS. al-Maidah [5]: 45

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ

تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

"Dan kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada kisasnya. Barangsiapa yang melepaskan (hak kisas) nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim".

QS. al-Maidah [5]: 47

وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

"Dan hendaklah orang-orang pengikut Injil, memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah di dalamnya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang fasik".

QS. al-Maidah [5]: 50

أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ

"Apakah hukum Jahiliyah yang mereka kehendaki, dan (hukum) siapakah yang lebih baik daripada (hukum) Allah bagi orang-orang yang yakin?

C. Ayat dan Hadis tentang Pola Hubungan dengan Non-Muslim

QS. al-Baqarah [2]: 120

وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ

"Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah: "Sesungguhnya petunjuk Allah itulah petunjuk (yang benar)". Dan sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah pengetahuan datang kepadamu, maka Allah tidak lagi menjadi pelindung dan penolong bagimu".

Tentang sebab turun ayat ini terdapat beberapa riwayat yang menjelaskannya, yaitu:

1. Mereka (Yahudi Madinah dan Nasrani Najran) meminta Nabi saw. untuk menghentikan peperangan di antara mereka. Dengan itu, mereka siap untuk mengikuti ajakan Muhammad saw. Kemudian turunlah ayat ini.[298]
2. Ibnu Abbas menyebutkan bahwa ayat ini berkaitan dengan peralihan arah kiblat. Menurutnya, Yahudi Madinah dan Nasrani Najran memohon kepada Nabi saw. agar shalat dengan menghadap kiblat mereka. Pasalnya, setelah Allah swt. mengalihkan arah kiblat ke Ka'bah, mereka merasa kesulitan dan kecewa dalam usaha menya-

[298]Wahbah Zuhaili, *at-Tafsir al-Munir,* Juz I, h. 294.

makan arah kiblat mereka dengan agama yang diemban Muhammad saw. Atas dasar itu, turunlah ayat ini.[299]

Ali bin Abi Thalhah meriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa yang paling awal di-*nasakh* dalam al-Qur'an adalah kiblat. Pada waktu itu, Rasulullah saw. ketika berhijrah ke Madinah yang mayoritas penduduknya adalah Yahudi, Allah swt. memerintahkan beliau menghadap ke Baitul Muqaddas. Untuk itu, kalangan Yahudi bergembira. Padahal, beliau sangat menginginkan untuk menghadap Ka'bah yang merupakan kiblat Ibrahim as. Namun, selama beberapa bulan (dalam sebuah riwayat selama enam belas bulan), beliau menghadap ke Baitul Muqaddas. Suatu saat, beliau menengadahkan pandangannya ke langit seraya berdo'a dan turunlah ayat (قد نرى تقلب وجهك في السماء) hingga (فولوا وجوهكم شطره). Al-Alusi menjelaskan bahwa Nabi saw. tidak bermohon untuk itu, tetapi hanya menanti kapan saatnya peralihan arah kiblat tersebut. Sa>id Hawwa menegaskan bahwa peralihan kiblat tersebut ditopang oleh dua motif, yaitu: *Pertama,* kecintaan Rasul saw. untuk menghadap Ka'bah. *Kedua,* untuk membedakan dengan (kiblat) Yahudi.[300]

Batasan (الغاية) dalam ayat ini yaitu, *"hingga engkau mengikuti agama mereka"* merupakan *kinayah* (tidak menyebutkan secara tegas apa yang dimaksud, tetapi menyebut sesuatu yang lain yang dapat mengantar kepada apa yang dimaksud). Muhammad Sayyid Thanthawi mengatakan bahwa redaksi ini menggambarkan keputusasaan menyangkut kemungkinan sebagian Ahlu Kitab memeluk Islam.[301]

---

[299]Jalâluddin Abdurrahmân bin Abi Bakr as-Suyuthi, *Asbâb al-Nuzûl,* (Kairo: Dâr at-Tahrir li al-Thab' wa al-Nasyr, 1382 H), h. 18.

[300]Sa'id Hawwâ, *al-Asâs fi al-Tafsir,* Jilid I, h. 310)

[301]Thanthawi, *al-Tafsir al-Wasith..,* Jilid I, h. 262.

Atas dasar itu, ayat ini tidak dapat dijadikan dasar bahwa Ahlu Kitab berusaha untuk meng-kristen-kan umat Islam ataupun me-yahudi-kan karena Yahudi bukanlah agama misi.[302]

QS. al-Baqarah [2]: 217

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

"Mereka bertanya kepadamu tentang berperang pada bulan Haram. Katakanlah: "Berperang dalam bulan itu adalah dosa besar; tetapi menghalangi (manusia) dari jalan Allah, kafir kepada Allah, (menghalangi masuk) Masjidilharam dan mengusir penduduknya dari sekitarnya, lebih besar (dosanya) di sisi Allah. Dan berbuat fitnah lebih besar (dosanya) daripada membunuh. Mereka tidak henti-hentinya memerangi kamu sampai mereka (dapat) mengembalikan kamu dari agamamu (kepada kekafiran), seandainya mereka sanggup. Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya".

[302]Shihab, *Tafsir al-Mishbah,* Vol. I, h. 295

QS. al-Maidah [5]: 51

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin (mu); sebahagian mereka adalah pemimpin bagi sebahagian yang lain. Barangsiapa di antara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim".

Pemaknaan beberapa ayat dan hadis yang dipaparkan di atas dapat berimplikasi konstruktif dan toleran jika dikontekstualisasikan. Terdapat sejumlah indikator yang mesti dipahami secara jeli guna memperoleh pemaknaan yang komprehensif tentang sebuah teks keagamaan. Salah satu aspek yang mesti ditekankan adalah pemaknaan semantik dan konteks sosio-historis yang melatari turunnya sebuah ayat al-Qur'an.

Kendati demikian, mengacu pada nilai universalitas Islam yang utuh, tersingkap dengan jelas bahwa Islam, dengan al-Qur'an dan Sunnah sebagai ajaran dasarnya, sangat menekankan kerukunan dan keharmonisan hidup di tengah lingkungan sosial yang bervarian suku ataupun agama. Yang diperlukan adalah sikap toleran di antara pemeluk agama yang berbeda sehingga mewujud nilai toleransi yang telah menjadi karakter dari Islam.[

D. Analisis Hadis-Hadis Jihad dan Qital

Sama halnya dengan ayat al-Qur'an, dalam hadis Nabi, ditemukan beberapa redaksi yang menganjurkan umat Islam untuk berjihad. Objek jihad yang disarankan oleh hadis Nabi, berbeda-beda berdasarkan konteks serta orientasi jihad dimaksud. Di antaranya jihad terhadap kelompok yang memusuhi Islam seperti terhadap musyrik Quraisy yang selalu menteror, mengintimidasi, dan memboikot Nabi, jihad terhadap tirani dan pemimpin yang diktator (kezaliman), serta jihad terhadap ketidakberdayaan.[303] Untuk meninjau lebih jauh terhadap sasaran dan konteks jihad yang disarankan oleh Nabi, dalam studi ilmu hadis disebut dengan *asbâb wurûd*.

Pada bahasan ini, akan disajikan empat buah hadis, yang sering dijadikan dalil—oleh sebagian kalangan kelompok radikalisme-terorisme—untuk memunculkan wacana hadis-hadis *suyûf* (pedang) di tengah masyarakat. Hadis *suyûf* oleh sebagian kalangan dianggap berkonotasi negatif terhadap ajaran Islam.

1. Hadis yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad Saw. diutus dengan pedang.

---

[303]Contoh jihad terhadap tirani adalah dalam hadis Thâriq ibn Syihâb berikut:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ مِنْ أَعْظَمِ الْجِهَادِ كَلِمَةَ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ (رواه الترمذي و أبو داود)

"Dari Abû Sa'id al-Khudriy, bahwasanya Nabi Saw. bersabda, "Sesungguhnya jihad yang terbesar adalah mengungkapkan keadilan (perkataan benar) di hadapan penguasa yang zalim. "

Lihat Muhammad ibn 'Isâ Abû 'Isâ al-Turmudziy al-Sulamiy, *Sunan al-Turmudziy,* (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabiy, t.th.), jilid IV, hal. 471, Sulaimân ibn al-Asy'ats Abû Dâwud al-Sijistâniy al-Uzdiy, *Sunan Abi Dâwud,* (t.tp.: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid IV, hal. 124.

Hadis ini adalah hadis Ibn 'Umar yang terdapat dalam *Musnad Ahmad* dan *Mushannaf Ibn Abi Syaibah* seperti berikut:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بُعِثْتُ بِالسَّيْفِ حَتَّى يُعْبَدَ اللَّهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي وَجُعِلَ الذِّلَّةُ وَالصَّغَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي وَمَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ (رواه أحمد و ابن أبي شيبة)[304]

"Dari Ibn 'Umar, Rasulullah Saw. bersabda, "Saya diutus dengan pedang, hingga Allah disembah tiada serikat bagi-Nya, dan rezkiku dijadikan di bawah naungan tombak, kehinaan bagi siapa yang menyalahi perintahku, dan siapa yang menyerupai suatu kaum maka ia termasuk kepada kaum tersebut."

Hadis Ibn 'Umar di atas terdapat pada tiga tempat dalam *Musnad Ahmad ibn Hanbal* dan tiga tempat dalam *Mushannaf Ibn Abi Syaibah*. Semua periwayat dalam hadis di atas dinilai mempunyai kredibilitas tinggi dalam periwayatan hadis—*tsiqah*—, kecuali Ibn Tsaubân. Nama lengkapnya adalah 'Abd al-Rahmân ibn Tsâbit ibn Tsaubân, lahir di Baghdad tahun 165 H. Mayoritas kritikus hadis, memberikan penilaian negatif—*jarh*—terhadap tsaubân. Ahmad ibn Hanbal menyatakan bahwa hadis yang bersumber dari Ibn Tsauban adalah *munkar,* al-Nasa'i menilai ibn Tsauban dengan *laisa bi*

[304]Ahmad ibn Hanbal Abû 'Abd Allâh al-Sayibâniy, *Musnad Ahmad,* (Mesir: Mu'assasah al-Qurthubah, t.th.), jilid I hal. 135, dan jilid II, hal. 50 dan 92, lihat juga Abû Bakr 'Abd Allâh Muhammad ibn Abi Syaibah al-Kûfiy, *Mushannaf Ibn Abi Syaibah,* (Riyad: Maktabah al-Rusyd, 1409), jilid IV, hal. 212, 216, dan jilid VI, hal. 470.

qawiy. Penilaian serupa juga dilontarkan oleh Ibn ʿAdiy, Ibn al-Jauziy, al-ʿUqailiy, dan al-Dzahabiy.[305] Berdasarkan kepada kritik *sanad*—jalur atau silsilah periwayatan hadis—, maka hadis di atas dinilai bermasalah—*dha'if*—, karena terdapat seorang periwayat yang terindikasikan bermasalah.

Menurut Ibn Hajr al-ʿAsqalâniy, hadis di atas mempunyai *syâhid,*[306] yaitu hadis al-Auzâʿiy yang diterima melalui Saʿid ibn Jabalah dari Thâwus dari Nabi Saw. yang terdapat dalam *Mushannaf Ibn Abi Syaibah*.[307] Ibn Hajr al-ʿAsqalâniy menilai, meskipun hadis riwayat Ibn Abi Syaibah tergolong *mursal,* namun *sanad*-nya masuk kategori *hasan*. Dalam riwayat Ahmad yang lain, hadis di atas mempunyai redaksi yang berbeda, بُعِثْتُ بَيْنَ يَدَيْ السَّاعَةِ بِالسَّيْفِ.[308]

Jika dilihat secara tekstual pada hadis di atas, terkesan adanya pemaksaan beragama yang dilakukan oleh Nabi Saw. seiring dengan risalah kenabian yang ia bawa. Indikasi

---

[305]ʿAbd al-Rahmân ibn ʿAliy ibn Muhammad ibn al-Jauziy, *al-Dhuʿafâ' wa al-Matrûkin li-ibn al-Jauziy,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1406), jilid II, hal. 91, Abû Jaʿfar Muhammad ibn Musa ibn ʿUmar al-ʿUqailiy, *al-Dhuʿafâ' al-ʿUqailiy,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1984), jilid II, hal. 326, ʿAbd Allâh ibn ʿAdiy ibn ʿAbd Allâh ibn Muhammad, *al-Kâmil fi Dhuʿafâ' al-Rijâl,* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), jilid IV, hal. 281, Syams al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn Utsmân ibn Qaimâz al-Dzahabiy, *al-Mughniy fi al-Dhuʿafâ',* (t.tp.: t.p., t.th.), jilid II, hal. 377, ʿAliy ibn Abi Bakr al-Haitsamiy (w. 708), *Majmaʿ al-Zawâ'id,* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-ʿArabiy, 1407), jilid 5, hal. 267, dan jilid 6, hal. 49.

[306]*Syâhid* adalah hadis lain dengan redaksi—*matn*—yang semakna. Keberadaan *syâhid* dalam diskursus ilmu hadis, dapat meningkatkan kualitas hadis yang cacat atau dinilai lemah. Misalnya hadis *dha'if* bisa berubah derajat menjadi *hasan lighairih* jika mempunyai *syâhid* yang lebih kuat. Lihat Zhafar Ahmad al-Thahnawiy, *Qawâ'id fi 'Ulûm al-Hadits,* naskah di-*tahqiq* oleh Abd al-Fattâh Abû al-Ghuddah, (Beirut: Dâr al-Qalam, 1972), hal. 35.

[307]Ibn Hajr al-ʿAsqalâniy, *Fath al-Bâriy,* (Beirut: Dâr al-Maʿrifah, 1379), jilid VI, hal. 79, lihat juga ibn Abi Syaibah, *Mushannaf Ibn Abi Syaibah,* jilid VI, hal. 470.

[308]Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad,* jilid II, hal. 50.

ini terlihat dari makna redaksional hadis yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad Saw. diutus dengan pedang hingga Allah disembah, tiada sekutu bagi-Nya. Pemahamaan tekstual ini, tidak relevan dengan kenyataan sejarah bahwa pada periode Mekah Nabi Muhammad tidak pernah merespon penolakan kafir Quraisy dengan perlawanan secara fisik. Yang terjadi bahkan sebaliknya, dimana Nabi dan para sahabat diintimidasi, disiksa, dikucilkan, bahkan diusir dari Mekah, kota kelahirannya. Perlawanan secara fisik dilakukan pada periode Madinah, itu pun setelah Nabi mengalami pengusiran, dan pembelaan dari serangan musuh. Selain itu, dalam al-Qur'an dinyatakan tidak ada pemaksaan kepada pemeluk agama lain untuk memeluk agama Islam, sehingga konotasi nabi Muhammad memaksa umat manusia menyembah Allah dengan ancaman pedang tidaklah cocok. Hal ini dinyatakan dalam surah al-Baqarah [2] ayat 256 berikut:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ

"Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat".

Menurut Ibn Abi Bakr al-Haitsamiy, hadis di atas berkenaan dengan motivasi berjihad dalam kondisi diserang musuh.[309] Sesuai dengan keterangan ayat al-Qur'an, bahwa pada bulan-bulan tertentu dilarang keras untuk berperang (*al-asyhur al-hurum*). Namun, ia dibolehkan untuk membela diri jika terancam karena diserang musuh. Untuk memberikan semangat pembelaan diri, maka hadis ini menjelaskan tentang anjuran untuk membela diri dengan perang melawan musuh.

[309]Ibn Abi Bakr al-Haitsamiy, *Majma' al-Zawâ'id,* jilid VI, hal. 66.

Jika ditelusuri lebih lanjut, ulama pensyarah hadis—misalnya Ibn Hajr al-'Asqalâniy—mengungkap bahwa isyarat hadis di atas terkait dengan keutamaan menggunakan pedang dan tombak ketika berjihad dalam konteks berperang. Penggunaan tombak sebagai contoh pada redaksi hadis di atas, berdasarkan kebiasaan masyarakat Arab bahwa mereka menggunakan tombak yang panjang dalam perang. Makanya, pengambilan tombak dan dihubungkan dengan sarana memperoleh rezki (*makâsib*) lebih cocok.[310] Dari aspek material, yang akan diperoleh dari kemenangan terhadap musuh adalah harta rampasan perang. Harta rampasan perang dalam literatur fikih disebut dengan *ghanimah* atau *anfâl*.[311] Nabi beserta keluarganya, mendapat bagian khusus (seperlima) dari harta rampasan ini seperti dalam surah al-Anfâl ayat 41.[312] Selain Nabi, harta rampasan perang dibagikan

[310]Ibn Hajr al-'Asqalâniy, *Fath al-Bâriy,* jilid VI, hal. 89.

[311]Adanya aturan tentang pembagian harta rampasan perang dalam Islam, dimulai pada tanggal 17 Ramadhan tahun kedua Hijrah setelah perang Badar. Perang Badar merupakan perang pertama yang diikuti oleh Nabi setelah diizinkan setelah lebih kurang 15 tahun Nabi beserta sahabat berdakwah dengan segala rintangan yang dihadapinya. Syariat pembagian harta rampasan perang ini menghilangkan tradisi Arab pra-Islam dimana pimpinan perang mempunyai otoritas penuh untuk mengambil bagian besar dari harta tersebut. Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah,* jilid III, hal. 76-77.

[312]Redaksi ayat tersebut adalah:

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ ءَامَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnussabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqaan, yaitu di hari bertemunya dua pasukan. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu".

kepada kaum kerabat, anak yatim, orang miskin, dan Ibn al-Sabil.[313]

Jika dikonfrontir dengan hadis lain yang lebih kuat, maka paling tidak jihad yang disyariatkan mesti bebas dari unsur riya dan unsur keduniaan (mengharapkan harta rampasan). Tidak layak kiranya jika seorang Nabi berjihad atau mengajak sahabatnya berjihad dengan hanya dengan tujuan memperoleh harta rampasan perang. Di antaranya dengan hadis Abû Hurairah berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلًا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ رَجُلٌ يُرِيدُ الْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَهُوَ يَبْتَغِي عَرَضًا مِنْ عَرَضِ الدُّنْيَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا أَجْرَ لَهُ فَأَعْظَمَ ذَلِكَ النَّاسُ وَقَالُوا لِلرَّجُلِ عُدْ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَعَلَّكَ لَمْ تُفَهِّمْهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ رَجُلٌ يُرِيدُ الْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَهُوَ يَبْتَغِي عَرَضًا مِنْ عَرَضِ الدُّنْيَا فَقَالَ لَا أَجْرَ لَهُ فَقَالُوا لِلرَّجُلِ عُدْ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهُ الثَّالِثَةَ فَقَالَ لَهُ لَا أَجْرَ لَهُ (رواه أبو داود و أحمد و الحاكم و ابن حبان)[٣١٤]

[313]Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah,* jilid III, hal. 78.

[314]Abû Dâwud, *Sunan Abi Dâwud,* jilid III, hal. 14, Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad,* jilid II, hal. 249 dan 240, Muhammad ibn ʿAbd Allâh Abû ʿAbd Allâh al-Hâkim al-Naisâbûriy, *al-Mustadrak ʿalâ al-Shahihain,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1990), jilid II, 94 dan 403, Muhammad ibn Hibbân ibn Ahmad Abû Hâtim al-Tamimiy al-Bistiy, *Shahih Ibn Hibbân,* (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1993), jilid X, hal. 494.

"Dari Abu Hurairah bahwasanya seorang laki-laki bertanya kepada Rasulullah, «Wahai Rasulullah, seorang ingin berjihad di jalan Allah, mencari kesenangan dunia.» Rasulullah berkata, «Ia tidak dapat pahala," para sahabat membesar-besarkan peristiwa tersebut dan berkata kepada pemuda tadi, kembalilah bertanya kepada Rasulullah Saw., mungkin Anda salah paham. Ia berkata, "Wahai Rasulullah, seorang ingin berjihad di jalan Allah mencari kesenangan/keuntungan dunia. Rasulullah menjawab, "Ia tidak dapat pahala, para sahabat berkata lagi, "Kembalilah (bertanya) kepada Rasulullah Saw.!" Rasulullah menjawab pada kali yang ketiga, "Ia tidak dapat pahala."

Hadis Abû Hurairah di atas, secara gamblang menjelaskan penegasan Rasulullah, bahwa jihad yang dilandaskan atas keinginan memperoleh keuntungan dunia tidak mendapatkan pahala di sisi Allah. Ungkapan لَا أَجْرَ لَهُ berindikasi larangan secara tegas bahwa ia tidak memperoleh ganjaran pahala sedikit pun. Dalam hadis ʿAbd Allâh ibn ʿAmr berikut, ditegaskan juga larangan berjihad atas dasar riya.

قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي عَنْ الْجِهَادِ وَالْغَزْوِ فَقَالَ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو إِنْ قَاتَلْتَ صَابِرًا مُحْتَسِبًا بَعَثَكَ اللَّهُ صَابِرًا مُحْتَسِبًا وَإِنْ قَاتَلْتَ مُرَائِيًا مُكَاثِرًا بَعَثَكَ اللَّهُ مُرَائِيًا مُكَاثِرًا يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو عَلَى أَيِّ حَالٍ قَاتَلْتَ أَوْ قُتِلْتَ بَعَثَكَ اللَّهُ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ[٣١٥]

[315]Abû Dâwud, *Sunan Abi Dâwud,* jilid III, hal. 14 dan al-Hâkim, *al-Mustadrak,* jilid II, 95 dan 122.

"Abd Allah ibn `Amr berkata, «Wahai Rasulullah, jelaskan kepadaku tentang jihad dan ghazwah!, Rasulullah bersabda, «Wahai Abd Allah ibn Amr, jika Anda membunuh (dalam qitâl) secara sabar dan penuh perhitungan, Allah akan membangkitkanmu dengan sabar dan penuh perhitungan. Jika Anda membunuh (dalam qitâl) karena riya dan mukâtsir (bangga karena sering perang), Allah akan membangkitkanmu dengan riya dan mukâtsir, Wahai 'Abd Allâh ibn 'Amr, sebagaimana kondisimu membunuh atau terbunuh (dalam qitâl), Engkau dibangkitkan Allah seperti itu".

Selain bertentangan dengan redaksi/*matn* dua hadis di atas, hadis pedang yang riwayat Ahmad di atas, adalah hadis jihad berdasarkan pada konteks periode Madinah. Pada periode Madinah, kondisi umat Islam di Madinah selalu mendapat perlawanan fisik dari kafir Quraisy yang berada di Mekah. Nabi dan sahabat pernah diteror dan adanya konspirasi untuk membunuh Nabi.[316] Ketika itu,

[316]Adanya upaya untuk menghalangi dakwah Nabi telah ada sejak awal dakwah secara terang-terangan pada periode Mekah. Upaya ini berubah menjadi konspirasi untuk membunuh beliau, terutama setelah Abû Thalib—paman Nabi—dan Khadijah meninggal dunia. Karena semakin gencarnya intimidasi dan penyiksaan terhadap Nabi serta sahabat, maka Allah memerintahkan kaum muslimin untuk hijrah ke Madinah. Namun kafir Quraisy terus berupaya agar mereka yang hijrah beralih ke agama nenek moyangnya. Atas dasar ini, Allah mengizinkan dan memerintahkan berjihad dengan berperang untuk membela diri dan mempertahankan hak kaum muslimin.

Pada malam hari pertama hijrah di Madinah, Nabi tidak bisa tidur. Ia merasa khawatir akan serangan kafir Quraisy yang sewaktu-waktu bisa datang karena mereka tidak menginginkan Nabi dan sahabat hijrah ke Madinah. Sahabat pun juga merasakan hal yang sama. Untuk itu, di antara sahabat—seperti Sa'd ibn Abi Waqqâsh—melaksanakan piket malam menjaga keselamatan Rasulullah. Sebelumnya, orang-orang Quraisy yang berada di Mekah telah mengirimkan pasukan kepada muhajirin dengan mengatakan, "Janganlah kalian bangga terlebih dahulu karena berhasil meninggalkan kami dan pergi ke Madinah. Kami akan mendatangi kalian, lalu merenggut dan membenamkan tanaman

kedudukan kota Mekah adalah sebagai *dâr al-harb,* sedangkan Madinah adalah *dâr al-Islâm*. Selain itu, Nabi dan para sahabat mendapat rintangan dalam beribadah. Untuk itu, hadis ini lebih bertujuan untuk membangkitkan semangat juang para sahabat dengan memberikan motivasi berjihad dalam arti berperang menghadapi kaum kafir Quraisy yang berada di *dâr al-harb*.

2. Hadis yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad Saw. diperintahkan untuk memerangi manusia hingga mereka beragama Islam.

عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ (رواه السبعة

"Dari Ibn 'Umar, bahwa Rasulullah Saw. bersabda, "Saya diperintah untuk memerangi manusia hingga mereka bersyahadat bahwa tiada Tuhan melainkan Allah dan Muhammad adalah Rasulullah, mendirikan shalat, menunaikan zakat, apabila mereka melakukan semua itu, darah dan harta mereka menjadi suci karena kebenaran Islam, serta hisab mereka ditanggung oleh Allah".

---

kalian di halaman rumah kalian."

Lihat Syaikh Shafiyurrahman al-Mubarakfuriy, *al-Rahiq al-Makhtûm,* di-Indonesiakan oleh Kathur Suhardi, *Sirah Nabawiyah,* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2008), hal. 216-217.

Berdasarkan kritik *sanad,* hadis di atas berkualitas sahih, dan termaktub dalam sejumlah kitab hadis yang muktabar. Kata *al-nâs*—manusia—pada redaksi hadis di atas berlafaz umum dan dipahami dengan khusus. Menurut Âbâdiy—penyarah kitab hadis *Sunan Abi Dâwud*—bahwa maksud *al-nâs* pada hadis di atas adalah manusia tertentu yaitu kaum musyrik.[317] Hal ini seperti dijelaskan dalam hadis dalam riwayat lain yang menyatakan:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ الْمُشْرِكِينَ[٣١٨]

"Dari Anas ibn Mâlik, Rasulullah Saw. bersabda, "Saya diperintahkan untuk memerangi musyrik"

Lebih lanjut, musyrik yang dimaksud hadis ini adalah musyrik tertentu pula, yaitu yang berada di *dâr al-harb*, dimana mereka yang menyerang Islam, atau menyerang *dâr al-Islâm* sehingga mengganggu stabilitas politik dan keamanan *dâr al-Islâm*. Sedangkan musyrik yang tidak menyerang Islam, atau mempunyai hubungan biletral dengan negara Islam (*dâr al-'ahd/al-shulh*), atau tinggal berkunjung dan atau menetap di *dâr al-Islâm,* tidak termasuk dalam konteks hadis di atas. Hal senada yang mendukung hadis tersebut di atas adalah firman Allah dalam surah al-Taubah ayat *36*:

..وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً..(التوبة/ ٩: ٣٦)

[317]Syam al-Din al-Haqq al-'Azhim Âbâdiy Abû al-Thayyib, *'Aun al-Ma'bûd,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415), jilid IV, hal. 290

[318]Ahmad ibn Syu'aib Abû 'Abd al-Rahmân al-Nasâ'iy, *Sunan al-Nasâ'iy,* (Halab: Maktabah al-Mathbû'ât al-Islâmiyyah, 1986), jilid VII, hal. 75.

"…dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya.. (QS. Al-Taubah/9: 36)

Jika ditengok lebih spesifik, hadis dan ayat di atas dipergunakan dalam konteks kaum musyrik zaman Nabi Saw. periode Madinah. Perang secara fisik belum dibolehkan dalam periode Mekah karena belum adanya pemilahan *dâr al-harb* dan *dâr al-Islâm*. Pemilahan terjadi seiring dengan hijrah Nabi ke Madinah dan selain sebagai Rasul ia juga berperan sebagai pemimpin politik ketika itu. Hal yang perlu diperhatikan di sini adalah bahwa objek yang disuruh sebagai sasaran *qitâl* adalah كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً, atau kaum musyrik yang lebih dahulu menyerang kaum muslim. Dengan demikian, *qitâl* dalam konsep jihad, sebenarnya bersifat *difensif, difâ'iyyan* atau *mubâda'ah*.

Menurut Ibn Hajr, konteks *qitâl* pada hadis di atas adalah: *pertama qitâl* terhadap penyembah berhala, *kedua, qitâl* Ahl al-Kitab, yang tidak bersedia masuk Islam dan mengakui kenabian Muhammad, dan *ketiga, qitâl* orang yang masuk Islam (*muallaf*), dan telah bersyahadat, namun tidak bersedia melaksanakan kewajiban seperti shalat, dan membayar zakat.[319] Ibn Hajr juga menegaskan, bahwa salah satu syarat utama jihad dengan memerangi musuh adalah seruan untuk memeluk Islam secara diplomatis. Dan jihad dengan berperang di sini adalah alternatif terakhir, jika jalur diplomatis tidak dapat ditempuh.[320]

Pemahaman Ibn Hajr di atas, agaknya berdasarkan pemahaman sahabat Abu Bakar ketika menjadi Khalifah, yang menggunakan hadis tersebut sebagai dalil untuk memerangi

[319]Ibn Hajr, *Fath al-Bâriy,* jilid VI, hal. 122.
[320]Ibn Hajr, *Fath al-Bâriy,* jilid VII, hal. 478.

orang yang murtad dan yang enggan membayar zakat. Hal ini dapat ditemukan dalam riwayat lain yang mengisahkan dialog antara Umar dengan Abû Bakr.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ لَمَّا تُوُفِّيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنْ الْعَرَبِ فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ فَقَالَ وَاللَّهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ وَاللَّهِ لَوْ مَنَعُونِي عَنَاقًا كَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهَا قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ قَدْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ[321]

"Abû Hurairah Ra. berkata, "Ketika Rasulullah Saw. mangkat, Abû Bakr menggantikan kedudukan beliau, ketika itu telah murtad orang yang lemah imannya, Umar Ra. berkata, "Bagaimana Engkau memerangi manusia (musyrik), padahal Rasulullah Saw. berkata, "Saya diperintah untuk memerangi manusia (musyrik) hingga mereka bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah, siapa yang telah bersyahadat, harta dan jiwanya

[321]Bukhâriy, *Shahih al-Bukhâriy,* jilid I, hal. 17 dan 153, Muslim, *Shahih Muslim,* jilid I, hal. 51-53, al-Turmudziy, *Sunan al-Turmudziy,* jilid V, hal. 4 dan 435.

telah suci (bebas) dariku kecuali karena kebenaran Islam, serta hisab mereka ditanggung oleh Allah. Abû Bakr berkata, "Saya akan memerangi siapa saja yang membedakan antara kewajiban shalat dan zakat, zakat adalah kewajiban terhadap harta, demi Allah, jika mereka enggan yang mana dulunya mereka membayar kepada Rasulullah Saw., akan saya perangi mereka." Umar berkata, "Demi Allah, tidaklah Abû Bakr melakukan tersebut, kecuali Allah telah lapangkan harinya, maka aku sadari bahwa tindakan Abû Bakr itu tepat."

Dari keterangan hadis di atas, orang musyrik yang diperangi oleh Abû Bakr ketika ia baru menduduki jabatan sebagai Khalifah adalah orang murtad. Setelah Nabi wafat, pemimpin politik Islam diamanatkan kepada Abû Bakr. Tantangan utama ia hadapi di awal pemerintahannya adalah kalangan murtad, yang terdiri dari kaum munafik serta *muallaf* yang masih lemah imannya. Bagi mereka, keyakinan akan Islam hanyalah ketika nabi Muhammad masih hidup. Ketika nabi telah wafat, mereka beralih kepada agama lama, dan sebagian lagi enggan menjalankan syariat agama seperti shalat, puasa, zakat, dan lain-lain. Lebih dari itu, ada beberapa kelompok dari orang munafik yang mengaku sebagai nabi palsu. Hadis Ibn 'Umar pada awal pembahasan ini, dijadikan oleh Abû Bakr sebagai argumen memerangi kalangan murtad hingga mereka kembali masuk Islam.

Menurut al-Suyûthiy (w. 911 H), hadis di atas mengisyaratkan, bahwa manusia hanya mampu bertindak hukum berdasarkan aspek lahiriah saja, sedangkan Allah bisa membaca aspek tersiran/implisit dalam hati manusia.[322] Untuk itu, diperlukannya ikrar syahadat sebagai tanda masuk

[322] Abd al-Rahmân ibn Abû Bakr Abû 'Abd al-Rahmân al-Suyûthiy, *Syarh al-Suyûthiy,* (Halab: Maktabah al-Mathbû'ah al-Islâmiyyah, 1986), jilid VIII, hal. 234.

Islam. Selain itu, hikmah hadis di atas terhadap rukun Islam adalah terbagi kepada *i'tiqâdiy, badaniy,* dan *mâliy. I'tiqâdiy* terdapat pada syahadat, *badaniy* pada shalat, *mâliy* pada zakat, puasa *badaniy,* kemudian haji *badaniy* dan *mâliy.*[323]

Dari penjelasan di atas, agaknya yang menjadi sasaran substansial untuk diperangi bukan orang musyrik. Akan tetapi mereka yang bertindak merugikan kelompok Islam. Selain itu, posisi musyrik bersangkutan mestilah dalam *dâr al-harb* dan seruan untuk perang hendaknya dikumandangkan oleh seorang amir, dalam hal ini pemimpin tertinggi dalam *dâr al-Islâm*.

3. Hadis yang menyatakan bahwa surga berada di bawah bayangan pedang

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَاعْلَمُوا أَنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ[٣٢٤]

(رواه البخاري و مسلم وغيرهما)

"Dari 'Abd Allâh ibn Abi Aufâ, bahwasanya Rasulullah Saw. berkata, "Ketahuilah, sesungguhnya sorga itu berada di bawah bayangan pedang."

Secara kritik *sanad,* hadis 'Abd Allâh ibn Abi Aufâ di atas tergolong sahih, karena tidak seorang pun dari periwayatnya yang bermasalah. Bahkan, ditemukan juga hadis yang sama di tempat lain sebagai pendukung—*mutâbi'*—. Konteks hadis di atas (*sabab al-wurûd*), berkenaan dengan nasihat atau larangan Nabi kepada sahabat agar tidak berangan-angan untuk

[323]Al-Suyûthiy, *Syarh al-Suyûthiy,* jilid V, hal. 2.

[324]Lihat misalnya Al-Bukhâriy, *Shahih al-Bukhâriy,* jilid III, hal. 1037. Muslim, *Shahih Muslim,* jilid III, hal. 1362.

bertemu dengan musuh. Larangan ini mengandung makna, bahwa ajaran Islam yang bukanlah ajaran permusuhan, tapi sebaliknya ia merupakan ajaran damai. Dalam kondisi tertentu, jika terpaksa berhadapan dengan musuh, janganlah gegabah, hendaklah tidak emosional (sabar), dan berperanglah untuk membela diri dengan penuh perhitungan. Demikian dapat dipahami dari redaksi hadis lain yang melarang berangan-angan untuk bertemu musuh.[325]

Hadis lain yang kiranya dapat dijadikan *sabab al-wurûd* hadis di atas adalah hadis ʿAbd Allâh ibn Qais. Dikisahkan, bahwa ketika itu ʿAbd Allâh ibn Qais berada di hadapan musuh. Kemudian Rasulullah Saw. bersabda, "Sesungguhnya pintu-pintu surga berada di bawah bayangan pedang." Seorang laki-laki kumal berdiri lalu berkata, "Wahai Abû Mûsâ, Engkau dengar Rasulullah Saw. berkata demikian? Abû Mûsâ berkata, "ia", lalu ia kembali kepada sahabatnya seraya berkata, "Saya doakan kalian mendapatkan keselamatan," ia pecahkan sarung pedangnya, dibuang dan berjalan ke arah musuh dengan pedang terhunus. Ia berperang hingga terbunuh.[326] Kisah *istisyhâd* di atas, paling tidak dapat dijadikan gambaran bahwa hadis yang menyatakan "sorga di bawah bayangan

---

[325]Hadis dimaksud adalah:

عَنْ سَالِمٍ أَبُو النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ كُنْتُ كَاتِبًا لَهُ قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أَوْفَى حِينَ خَرَجَ إِلَى الْحَرُورِيَّةِ فَقَرَأْتُهُ فَإِذَا فِيهِ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَعْضِ أَيَّامِهِ الَّتِي لَقِيَ فِيهَا الْعَدُوَّ انْتَظَرَ حَتَّى مَالَتْ الشَّمْسُ ثُمَّ قَامَ فِي النَّاسِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ وَسَلُوا اللَّهَ الْعَافِيَةَ فَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا وَاعْلَمُوا أَنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ مُنْزِلَ الْكِتَابِ وَمُجْرِيَ السَّحَابِ وَهَازِمَ الْأَحْزَابِ اهْزِمْهُمْ وَانْصُرْنَا عَلَيْهِمْ (رواه البخاري ومسلم وغيرهما)

Lihat Al-Bukhâriy, *Shahih al-Bukhâriy,* jilid III, hal. 1082, Muslim, *Shahih Muslim,* jilid III, hal. 1362.

[326]Muslim, *Shahih Muslim,* jilid III, hal. 1511.

pedang" adalah bermakna dalam kondisi peperangan. Ia menggambarkan bahwa orang yang gugur di medan perang dalam berjihad, memperoleh pahala yang besar yaitu surga. Yang perlu diingat bahwa hadis tersebut tidak bisa digunakan dalam kondisi damai.

Penggunaan kata naungan/bayang-bayang pedang pada hadis di atas karena kilapan atau kilatan pedang semakin banyak ketika ia sering digerakkan.[327] Selain itu, ketika seseorang berada dalam medan perang, maka ia berada di bawah bayangan pedang temannya yang sedang mengangkat pedang melawan musuh. Bayangan pedang juga memberikan semangat berjuang dan menakutkan musuh. Hadis di atas tidak dapat dipahami secara tekstual. Pemahaman tekstual akan menghasilkan bahwa "untuk mendapatkan surga yang diidamkan hanya bisa diperoleh dengan mengangakat senjata ke medan perang." Sebaliknya, ia hendaknya dipahami secara kontekstual, yaitu dalam konteks perang yang diatur dalam fikih politik Islam. Redaksi hadis ini menggunakan aspek balâghah yang tinggi. Makna utamanya menjelaskan keutamaan jihad dan surga yang akan diperoleh bagi orang yang berjihad. Menurut Ibn Hajr, al-Thabrâniy pernah meriwayatkan hadis di atas dengan kualitas *sanad* sahih, dari 'Ammâr ibn Yâsir dengan redaksi اَلْجَنَّةُ تَحْتَ الْأَبَارِقَةِ—*surga di bawah sinar (pedang)*—.[328] Ungkapan ini dilontarkan oleh Ammâr ketika dalam perang Shiffin. Tujuan utamanya adalah untuk membakar semangat Hâsyim agar tidak gentar menghadapi banyaknya tentara musuh ketika itu.[329] Kalangan radikal Islam yang diklaim sebagai teroris, memahami bahwa

[327]Ibn Hajr al-'Asqalâniy, *Fath al-Bâriy,* jilid VI, hal. 90.

[328]Ibn Hajr al-'Asqalâniy, *Fath al-Bâriy,* jilid VI, hal. 33.

[329]Al-Hâkim, *al-Mustadrak 'alâ al-Shahihain,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), jilid III, hal. 445.

hadis ini sebagai dasar keabsahan *istisyhâd* yang mereka lakukan.[330]

4. Hadis yang menyatakan bahwa peperangan itu adalah penuh tipu-daya.

عن جَابِر بْن عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَرْبُ خَدْعَةٌ) رواه البخاري وسلم وغيرهما(

"Dari Jâbir ibn 'Abd Allâh Ra., ia berkata, "Rasulullah Saw. bersabda, 'Perang itu adalah siasat'".

Hadis di atas mempunyai banyak riwayat yang diterima oleh sejumlah sahabat dari Nabi Saw. Selain Jâbir ibn 'Abd Allâh, ia diterima juga oleh Abû Hurairah, Asmâ' ibn Yazid, dan 'Aliy ibn Abi Thâlib dari Rasulullah. Al-Bukhâriy dalam *Shahih*-nya, membuat bab khusus yang ia namakan dengan bab *al-harb khud'ah*. Hadis di atas berkualitas sahih dari segi *sanad*, karena tidak ditemukan periwayatnya yang cacat. Bahkan sebaliknya, ditemukan beberapa jalur *sanad* lain dalam berbagai kitab hadis muktabar.

Hadis di atas dapat dipahami sebagaimana makna tekstualnya, bahwa setiap peperangan membutuhkan siasat. Perang yang dilakukan tanpa siasat adalah konyol dan akan mengalami kekalahan. Teori tentang perang membutuhkan siasat atau tipu muslihat ini berlaku umum, dan tidak terbatas pada situasi serta kondisi tertentu. Tipu muslihat dalam perang merupakan sesuatu yang diperbolehkan seperti dalam riwayat berikut:

---

[330]Lihat misalnya Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris, Mengenal Pribadi Imam Samudra,* (Solo: Jazeera, 2004), hal. 239.

عَنْ أُمِّ كُلْثُوم بِنْتِ عُقْبَةَ قَالَتْ رَخَّصَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ الْكَذِبِ فِي ثَلَاثٍ فِي الْحَرْبِ وَفِي الْإِصْلَاحِ بَيْنَ النَّاسِ وَقَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِه) [331] رواه أحمد(

"Umm Kaltsûm ibnt 'Uqbah berkata, "Rasulullah Saw. membolehkan berdusta dalam tiga hal; dalam peperangan, mendamaikan dua orang yang berselisih, dan suami kepada isterinya".

Pada dasarnya, berdusta adalah suatu yang dilarang dalam ajaran agama Islam. Sesuatu yang dianggap dusta tidak terbatas dalam perkataan saja, perbuatan yang tidak sesuai dengan keyakinan dipandang sebagai suatu dusta. Seperti orang yang lalai dalam shalatnya dipandang sebagai pendusta agama (al-Mâ'ûn [107]: 1). Hadis di atas menjelaskan keringanan untuk berdusta dalam tiga perkara; dalam perang dalam bentuk siasat serta strategi, mengakurkan dua orang yang bersengketa, dan perkataan suami kepada istrinya. Maka, tipu muslihat dalam berperang dipandang sebagai suatu yang dibolehkan.

Contoh historis tentang dibutuhkannya strategi perang telah diterapkan oleh nabi pada perang Khandaq. Musuh Islam pada perang Khandak mencapai sepuluh ribu personil prajurit. Ia merupakan gabungan dari pasukan Quraisy dan Yahudi Bani Nadhir. Pasukan Quraisy terdiri dari Kinanah dan sekutu-sekutu mereka yang meliputi penduduk Tihamah di bawah pimpinan Abu Sofyan. Jika di bandingkan dengan seluruh penduduk Madinah (termasuk anak-anak dan kaum wanita), maka jumlah pasukan mereka jauh lebih besar. Untuk menghadapi pasukan besar ini, sahabat Salman al-

[331]Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad,* jilid VI, hal. 404.

Farisi mengajukan usul kepada Nabi dengan berkata, "Wahai Rasulullah, dulu kami orang Persi jika sedang dikepung musuh, kami membuat parit di sekitar kami." Usulan Salman ini diterima oleh Nabi. Maka, beliau dengan sahabat segera menggali parit sebagai benteng pertahanan sepanjang empat puluh hasta. Sebelum kedatangan musuh, parit atau dalam bahasa Arabnya disebut dengan Khandaq telah selesai dibuat. Sepuluh ribu pasukan musuh datang mengepung Madinah. Sedangkan nabi beserta hanya dengan tiga ribu personil. pasukan Quraisy tidak bisa melintasi parit tersebut. Siasat perang dengan menggali parit belum dikenal sebelumnya oleh kalangan Arab. Untuk itu pula, peperangan ini disebut juga dengan perang Khandaq yang berarti parit.[332]

Contoh lainnya adalah dalam perang Uhud. Ketika itu, Nabi memerintahkan sahabat agar tidak meninggalkan bukit Uhud apa pun yang terjadi. Karena, posisi bukit tinggi sehingga dengan mudah dapat memantau musuh. Namun, ketika kemenangan hampir diraih oleh umat Islam, banyak sahabat yang tergoda dengan harta rampasan perang sehingga mereka meninggalkan bukit Uhud. Melihat kondisi yang demikian, Khalid ibn Walid yang ketika itu masih kafir, memerintahkan pasukannya untuk naik ke bukit Uhud. Dengan dikuasainya bukit Uhud oleh musuh, mengakibatkan Nabi mengalami luka-luka dan banyak sahabat yang mati syahid, termasuk di antaranya paman Nabi Hamzah.[333] Beberapa peristiwa di atas, menandakan bahwa strategi perang dibutuhkan. Hal ini membantah anggapan sementara kalangan, bahwa hadis *al-harb khud'ah* adalah hadis perang yang berisikan motivasi untuk perang dalam agama Islam.

---

[332]Lihat misalnya Shafiyurrahman, *al-Rahiq al-Makhtûm,* hal. 339-345.

[333]Lihat Shafiyurrahman, *al-Rahiq al-Makhtûm,* hal. 286-297.

Dari fakta-fakta historis dan redaksi al-Qur'an serta hadis yang menjelaskan jihad secara fisik, Muhammad 'Abduh menginduksi 28 teori berkaitan dengan etika serta aturan perang dalam Islam (القواعد الحربية العسكرية والسياسية). Dua terpenting di antaranya adalah:

1. Perintah *qitâl* berkaitan dengan penolakan terhadap intimidasi kaum kafir yang melampaui batas. Hal ini dilakukan untuk mencegah kerusakan atau kebrutalan serta mengokohkan kemaslahatan kaum muslim. Kaidah ini dipahami dari pemahaman ayat yang menyatakan agar tidak melampau batas ketika berperang di jalan Allah (al-Baqarah [2]: 190).
2. Hendaknya tujuan utama adalah membela diri—*difensif*—akan teror yang dilancarkan terhadap kaum muslimin dan menciptakan suasana aman dalam menjalankan syariat agama.[334]

Dari penjelasan terhadap hadis-hadis di atas dapat disimpulkan, bahwa hadis-hadis yang diklaim sebagai *suyûf* di atas adalah hadis jihad dalam konteks perang. Muhammad Saw. selain sebagai pribadi, adalah sebagai rasul dan pemimpin komunitas Madinah. Setiap perkataan, perbuatan, tindakan, dan ketetapan yang disandarkan kepada beliau dianggap sebagai hadis. Untuk itu, perlu melihat pada konteks dan kondisi bagaimana Rasulullah berucap. Dalam kondisi perang, ia berfungsi sebagai komandan perang, yang berkewajiban membangkitkan semangat patriot dan perjuangan melawan musuh. Sebaliknya, dalam kondisi damai, nabi Muhammad selalu menebarkan kasih sayang antar sesama, termasuk terhadap mereka yang berbeda keyakinan.

---

[334]Lihat lebih lanjut Muhammad 'Abduh, *Tafsir al-Qur'ân al-Hâkim,* populer dengan sebutan *Tafsir al-Manâr,* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.), jilid X, hal. 139-144.

BAB IV

MENUJU PEMAHAMAN KEAGAMAAN YANG MODERAT, TOLERAN DAN BERVISI RAHMATAN LIL 'ALAMIN

A. Islam Menghormati Hak Asasi Manusia

Salah satu persoalan paling krusial dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di era modern ini adalah persoalan Hak Asasi Manusia (HAM). Bahkan keharusan penghormatan terhadap HAM di suatu negara, kini menjadi prasyarat dalam hubungan international. Suatu negara yang mengabaikan HAM dapat dipastikan menjadi sasaran kritik oleh dunia international, dan dia pun akan terasing dari pergaulan international.

Untuk kasus Indonesia misalnya, negara-negara Barat sering menuduh Indonesia sebagai negara yang melanggar HAM, terutama ketika dulu terjadi konflik di Timtim (sebelum akhirnya lepas dari Indonesia), Irian Barat, Dom Aceh, masalah tanah, perburuhan dan lain-lain. Kemudian setelah Reformasi, muncul kasus Tri Sakti, Semanggi 1 dan 2 dan lain-lain. Yang terbaru kasus pembunuhan aktivis HAM, Munir, yang sampai sekarang kasusnya masih dalam proses peradilan.

Indonesia tidak bisa mengabaikan HAM, karena dengan keanggotaannya di Peserikatan Bangsa-Bangsa, secara otomatis Indonesia terikat dalam hukum Internasional. Di dalam hukum Internatsional terapat dua teori tentanag mengikatnya hukum internasional pada suatu Negara: ***pertama,*** Hukum Nasional terikat pada hukum Nasinal. ***Kedua,*** Hukum Nasinal baru terikat pada hukum internasinal, kalau menyatakan dirinya terikat antara lain melalui ratifikasi.[335] Kendati sebenarnya sudah menjadi rahasia umum, dalam maslah HAM, Amerika Serikat –yang saat ini dianggap sebagai poloisi dunia– memakai setandar ganda. Namun tidak ada pilihan lain, ketika ingin menjadi warga bangsa-bangsa yang baik, Indonesia harus mematuhi asas-asas yang diciptakan lebaga bangsa-bangsa tersebut.

HAM yang dimaksud ini adalah hak-hak tertentu, baik diakui atau tidak, yang dimiliki oleh semua manusia disemua waktu dan semua tempat, tanpa melihat kebangsaan, agama, jenis kelamin, setatus sosial, pekerjaan, kekayaan, atau karakteristik etnis, budaya dan karakter sosial lainnya.[336]

Pengertian HAM menurut Jan Materson dari komisi Hak Asasi Manusuia PBB, sebagimana dikutip Lopa, adalah hak-hak yang melekat pada manusia, yang tanpa dengannya mustahil manusia dapat hidup sebagai manusia.[337] Hak-hak Asasi Manusia adalah hak-hak yang diberikan langsung oleh Tuhan Yang Maha Pencipta (hak-hak yang bersifat kodrati).

---

[335]Baharuddin Lopa, *al- Qur'an dan Hak-Hak Asasi Manusia,* Dana Bhakti Prima Yasa, Yoyakarta, 1996, h. 15

[336]A.J.M. Mile, *Human Rigts and Human diversity*, London, 1986, h. 1. sebagimana dikutip oleh Masykuri Abdillah, Agama dan hak-hak Asasi manusia, kolom Utama dalam Media Sunda Kelapa,tt, h. 11

[337]Baharuddin Lopa, *al- Qur'an dan Hak- Hak Asasi Manusia,Op. Cit.* h.5

Oleh karenanya tidak ada kekuasaan apapun di dunia yang dapat mencabutnya.[338]

Singkatnya, HAM adalah hak yang dimiliki manusia semata-mata karena ia manusia. Sebagai manusia, ia merupakan makhluk Tuhan yang mempunyai martabat tinggi. Karena HAM ada dan melekat kepada setiap manusia, dengan demikian HAM itu bersifat universal, artinya berlaku dimana saja, untuk siapa saja, dan tidak dapat diambil oleh siapapun. Hak ini dimiliki manusia untuk melindungi dirinya dan menjaga martabat kemanusiaannya. Begitu juga, HAM dapat menjadi bantalan moral dalam bergaul dan berhubungan dengan manusia lain.[339]

1. Respon Islam Terhadap HAM

Bagaimana sesungguhnya respons Islam terhadap konsep HAM? para ulama dan intelektual Islam telah merespon konsep HAM ini. Dan mengindikasikan terhadap penerimaannya, meskipun konsep yang mereka kemukakan sedikit berbeda dengan konsep liberal. Hal ini terbukti dengan berkumpulnya Negara-negara Islam yang tergabung dalam The Organizatioan of The Islamic Conference (OIC/OKI). Pada tanggal 5 Agustus 1990 mengelaurkan deklarasi tentang kemanusiaan sesuai syari'at Islam sebagai satu-satunya sumber acuan yang berlandaskan al- Qur'an dan Assunnah. Konsep Hak –hak Asasi manusia Negara-negara OKI disebut sebagai deklarsi Cairo (Cairo Declaration) memakai nama demikian karena deklarasi itu lahir di Cairo Agustus 1990. Cairo Declaration berisi 25 pasal tentang Hak Asasi manusia

[338]John Locke dan dasar lahirnya The American Declaration of independence). Sebagimana dikutip Baharuddin Lopa, *al- Qur'an dan Hak- Hak Asasi Manusia.Op.Cit.* h,2

[339]Abdul Muqsith Ghozali, *HAM dalam Islam, Makalah tidak di terbitkan*, sarasehan Da'i dan khatib, untuk Islam dan demikrasi, Jakarta, 2002.

berdasarkan al-Qur'an dan sunnah yang dalam penerapan dan realitasnya memiliki beberapa persamaan dan denagn pernyataan semesta hak-hak Asasi manusia (The Universal Declaration of Human Rights(UDHR) yang dilahirkan PBB.[340]

Penerimaan ini disebabkan *essensi* dari HAM ini sudah diakui oleh Islam semenjak masa permulaannya, hanya perumusannya memang bukan sebagai hak asasi melainkan sebagai *al-dharuriyyat* (keniscayaan, *necessities*). Dalam kaidah usul fiqh disebutkan, bahwa: *tujuan umum legislasi dalam syariat Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia dengan cara melindungi dan mewujudkan hal-hal yang menjadi keniscayaan (dharuriyyat) mereka, serta memenuhi hal-hal yang kebutuhan(hajiyyat) dan hiyasan(tahsiniyyat) mereka".*[341] Dalam bahasa Arab sendiri terdapat kata "hak" yang dapat diterjemahkan secara persis sebagai hak *(right)*, sedangkan HAM disebut *al-hukuk al-isan".*

Memang negara-negara Dunia Ketiga yang mayoritas berpenduduk Muslim sering mencibir konsep HAM. Mereka menilainya sebagai ekspresi Barat dalam memusatkan perhatiaannya kepada alam materi dan melupakan eksistensi alam immaterial. Dengan demikian dalam pandangan mereka, Hak Asasi Manusia menunjukan ekspresi pengabdian manusia yang bersifat materialistik. Selain itu, aspek kehidupannya pun menjadi saling terpisah satu sama lain alias indifidualistik.[342]

Bahwa antara Islam dan Barat sebenarnya tidak ada pertentangan. Tidak masalah kalau kita menggunakan kosep-konsep produk Barat selagi tidak mengganggu *La ilaha illallah Muhammadurrasulullah*. Baik Islam maupun

---

[340]Baharuddin Lopa, *al- Qur'an dan Hak- Hak Asasi Manusia.Op.Cit*. h, 33

[341]Abdul Wahab Khalaf, *ilmu usul fiqh*, dar al- Kuwait,1976, h. 6

[342]Said Aqiel Siradj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial, dalam Tafsir keadilan untuk Perempuan, Op.cit*, h, 340

Barat akan menemukan relevansinya apabila kita mampu menyandingkan, dan bukan membenturkannya. HAM dalam prespektif Islam dikenal dengan sebutan *al-'adl* (keadilan). *Al-'adl* berarti keseimbangan, harmoni dan keselarasan. Esensi agama Islam adalah terciptanya keadilan. Dan umat Islam didorong untuk menegakkan keadilan sebagaimana dalam al-Qur'an surat *an- Nahl* [16]: 90 [343]:

إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran".

Dan juga al- Qur'an surat *an-Nisa'*[4] 58:

إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً

"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat".

[343] *Ibid*, h.342

2. Perbandingan HAM Barat dan HAM Islam.

Baik Universal Declaration of Human Rights (selanjutnya disebut UDHR) maupun Cairo Declaration (selanjutnya disebut CD) banyak unsur persamaan-persamaannya. Kendati keduanya berasal dari sumber yang berbeda, keduanya sama-sama memperjuangkan hak-hak dasar manusia. UDHR terdiri dari 30 pasal sedangkan CD terdiri dari 25 pasal. Hampir disemua pasal-pasalnya yang terdapat di UDHR menurut penelitian Lopa selaras dengan apa yang dinyatakan dalam CD dan ada landasan dalilnya.[344] Perbandingan ini, disamping merujuk pada kajian Lopa, juga akan mencoba menganalisis dua produk hak asasi manusia tersebut. Yakni dari Universal Declaration of Human Rights dan The Cairo Declaration on Human Rights in Islam. Untuk Misalnya:

a) Hak Persamaan dan Kebebasan

Dalam UDHRC pasal 2 dinyatakan;*Setiap orang mempunyai hak-hak dan kebebasan-kebebasan, tanpa perbedaan apapunn seperti perbedaan ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, tahanan politik atau paham yang lain, nasional atau asal usul hak milik kelahiran atau setatus yang lain.....* sementara di CD pasal 19 menyatakan bahwa *setiap manusia mempunyai hak yang sama dalam hukum dan bebas dari praduga tak bersalah sebelum di putuskann oleh hakim di pengadilan*. Landasann dalilnya dinyatakan dalam al- Qur'an surat *an-Nisa* ayat 58[345]: Persamaan dimuka hukum tanpa ada perbedaan di antara

[344]Lihat, Baharuddin Lopa, *al- Qur'an dan Hak- Hak Asasi Manusia,* Dana Bhakti Prima Yasa, Yoyakarta, 1996

[345]*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil.*(Al-Qur'an:*an- Nisa*[3];58)

mereka termasuk perbedaan agama juga dinyatakan dalam surat *an- Nisa* ayat 105.[346]

PBB menyatakan setiap manusia memiliki hak yang sama di dalam hukum, Pasal 6 UDHR yang sepadan dengan CD. Pasal 6 UDHR : *setiap orang berhak dimana saja pun untuk diakui pribadinya sebagai manusia di depan hukum*. Sementara DC menegaskan bahwa manusia sama haknya dalam hukum sebagaimana Pasal 8: *setiap orang berhak memperoleh kewenangan hukum dalam hal kewajiban dan tanggung jawabnya*. Dalam hadits Rasulullah Saw. telah bersabda: *Wahai sekalian manusia sesungguhnya telah sesat kaum sebelum kamu karena jika orang terhormat di antara mereka mencuri di biarkannya, tetapi jika orang lemah mencuri, mereka menghukumnya. Demi yang hak, jika Fatimah Binti Muhammad mencuri, pasti akan ku potong tangannya*.(HR. Muslim)

b) Hak dan Kebebasan Berekspresi

UDHR menjamin hak dan kebebasan berekspresi dalam mengeluarkan pendapat. Pasal 19 : setiap orang berhak untuk bebeas berpendapat dan menyatakan pendapatnya: hak ini memiliki kebebasan untuk memiliki pendapat-pendapat tanpa campur tangan pihak lain dan untuk mencari, menerima, dan menyampaikan informasi dan menyampaikan pendapat-pendapat dengana car apapun dan tanpa memandang batas-batas. Sedangkan CD menyatakan kebebasan berekspresi dan berpendapat tersebut dalam Pasal 22 yang berbunyi: ayat a. *Setiap orang berhak untuk mengekspresikan pendapatnya secara bebabas asal tidak bertentangan dengan perinsip-perinsip syariat*. Ayat b. *Setiap orang untuk membela apa yang menjadi haknya dan*

[346]*Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi penantang (orang yang tidak bersalah), karena (membela) orang-orang yang khianat,* (Al-Qur'an:*an- Nisa*[3];105)

menyatakan apa yang menurutnya baik dan memerangi apa yang salah dan menghambat pelaksanaan norma-norma syariat Islam. Landasannya sebagaimana hadits riwayat Umar Bin Khatab : *Katakanlah yang benar walaupun pait*. Meskipun demikian hal itu tetap dalam koridor musyawarah sebagaimana yang di anjurkan al-Qur'an dalam surat *Ali Imran* ayat 159[347] dan *as-Syuura*[42] ayat 38[348]:

UDHR menjamin setiap manusia untuk berperan serta dalam urusan pemerintahan sesuai dengan pasal 21 yang berbunyi : 1.*Setiap orang berhak untuk ikut ambil bagian di dalam pemerintahhan negerinya, secara langsng atau melalui perwakilan yang dipilihnya secara bebas*....Sedangkan CD menegasakan dengan bahasa yang berbeda, dengan penekanan syari'at Islam sebagai perinsip-perinsip dasarnya. Pasal 23 : *Jabatan merupakan kepaercanyaan dan pealnggaran atau pengeksploitasian desas-desus yang jahat sangat terlarang sehingga hak-hak manusia terjamin*. Landasana hal ini di dasarkan pada al- Qur'an surat *an-Nisa* ayat 58.[349]

c) Hak Hidup.

Pasal 3 UDHR meyatakan *setiap orang mempunyai hak hidup, bebas merdeka dan keamanan pribadi*. Ini sesuai denga pasal 2 CD : *Kehidupan adalah berkah Tuhan dan untuk hidup dijamin bagi setiap manusia. Adalah tugas bagi setiap idnividu,*

---

[347]*Dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya*.(Al- Qu'an: *Ali Imran* [3]:159)

[348]*Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka*.(al-Qur'an *as-Syuura*[42] ayat 38)

[349]*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil*. (Al- Qur'an: *an- Nisa* [4]:58)

*masyarakat dan negara untuk melindungi hak-hak ini dari setiap pelanggaran apapun dan dilarang untuk mencabut kehidupan kecuali berdasarkan syaria'a*t. Landasan CD adalah al Qur'an surat *al- Maidah* ayat 45.[350] al-Qur'an surat *al- Isra'*[17]:33[351],

d) Hak memperoleh perlindungan

Setiap manusia memiliki hak untuk memperoleh kehidupan yang berbahagia menyenangkan sepanjang tidak merugikan dan mengganggu kebahagiaan dan kesenangan orang lain. Selain itu manusia harus pula dilindungi haknya walau dalam keadaan perang, seperti yang dijelaskan dalam pasal 3 CD : a. *Dalam peristiwa yang menggunakan kekuatan dalam konflik bersenjata, tidak diijinkan untuk membunuh mereka yang tidak terlibat, seperti orang tua, wanita dan anak- anak. Orang yang terluka dan sakit berhak untuk mendapat perawatan medis dan tawaan perang berhak untuk memperoleh makanan,tempat perlindungan, dan pakaian, termasuk pelarangan untuk merusak tubuh orang yang sudah mati. Ini sesuai dengan pasal 5 UDHR tiada seorang pun boleh dianiaya atau di perlakukan scara kejam atau dihina atau di hukum dengan tidak berperikemanusiaan*. Landasan yang digunakan Cdadalah al-Qur'an: *al- Balad* [90]:12-17[352].

---

[350]*Dan kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada kisasnya. Barangsiapa yang melepaskan (hak kisas) nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya*….(al-Qur'an surat *al-Maidah* [5]:45)

[351]Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. Dan barangsiapa dibunuh secara zalim, maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan. (al-Qur'an surat *al- Isra'*[17]:33)

[352]Tahukah kamu apakah jalan yang mendaki lagi sukar itu?, (yaitu) melepaskan budak dari perbudakan, atau memberi makan pada hari kelaparan,

e) Hak Kehormatan Pribadi

Pasal UDHR pasal 3 : *Setiap orang mepunyai hak hidup, bebas merdeka dan keamanan pribadi*. Sementara pasal 4 CD menyebutkan: *Setiap manusia berhak untuk tidak diganggu gugat dan mendapat perlindungan atas nama baik dan kehormatannya selama hidupnya dan sesudah ia meninggal*. ... Landasan yang dipakai dalam hal ini adalah al-Qur'an: *at-Taubah* [9]:6.[353]

f) Hak Menikah dan berkeluarga

Hal ini sudah terang baik dalam UDHR maupun dalam CD dan landasan dalilnya. Sehingga penulis merasa tidak perlu lagi menguraikannya.

g) Hak wanita sederajat dengan pria.

UDHR menjamin hak wanita sederajat dengan pria tanpa diskriminasi dapat dilihat pada pasal 2. sedangkan CD, yang dikeluarkann negara-negara OKI, menjamin pula hak-hak wanita sederajat dengan pria terdapat pada pasal 6 yang berbunyi a. *Wanita memiliki hak yang sama dengan pria dalam mempertahankan derajat kemanusiaannya dan memiliki hak-hak untuk menikmati hak persamaan tersebut disamping melakukan kewajiban- kewajibannya, memilki hak sipil dan kebebasan yang berhubungan dengan keuangan dan untuk menjaga nama baik pribadi dan keturunanya*. Di antara landasannya adalah *al-Qur'an al- Baqarah*[2] ayat 228.[354] dan juga hadits

---

(kepada) anak yatim yang ada,hubungan kerabat, atau orang miskin yang sangat fakir. Dan dia termasuk orang-orang yang beriman dan saling berpesan untuk bersabar dan saling berpesan untuk berkasih sayang. (al-Qur'an: *al- Balad* [90]:12-17)

[353]Dan jika seorang di antara orang-orang musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah ia supaya ia sempat mendengar firman Allah, kemudian antarkanlah ia ke tempat yang aman baginya. Demikian itu disebabkan mereka kaum yang tidak mengetahui.(al-Qur'an: *at-Taubah* [9]:6.)

[354]Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya

yang diriwayatkan Abi Daud: *Muawiyah bin Haidah Berkata, akutanya: ya Rasulullah apakah hak seseorang terhadapistrinya: Jawab Nabi Saw. harus kau beri makan jika kau makan, dan kau beri pakaian jika kau berpakain dan jangan memukul muka dan jangan menjelekkannya dan jangan memboikot kecuali dalam rumah saja.* (HR. Abi Daud)

h) Hak-Hak Anak dari orang Tua.

HUDR mendukung hal itu dalam pasal 25 ayat 1 da 2 dan pasal 26 ayat 3. sedangkan CD menjaminn hak setiap anak untuk mendapat perlakuan dan pendidikan sebaik-baiknya dari orang tua mereka sebagaimana ditegaskan dalam pasal 7. landasan yang di kemukakan diantaranya adalah al- Qur'an surat *al- Baqarah* [2]:233[355] dan ayat al- Qur'an surat *al-Isra*[17]:23-24 dan juga hadits HR Amru bin Suwaib : *Bahwa*

---

menurut cara yang ma`ruf. Akan tetapi para suami mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana(.al-Qur'an *al- Baqarah*[2] ayat 228)

[355]Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma`ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan juga seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut….(al- Qur'an surat *al- Baqarah* [2]:233) dan *Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia. Dan rendahkanlah dirimu terhadap mereka berdua dengan penuh kesayangan dan ucapkanlah: "Wahai Tuhanku, kasihilah mereka keduanya, sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku waktu kecil"*.ayat al- Qur'an surat *al-Isra*[17]:23-24

Rasulullah bersabda: suruhlah anak-anak kamu sholat ketika mereka ketika berumur 7 tahun, dan pukullah mereka ketika meninggalkan sholat jika telah berumur 10 tahun. dan pisahkan anak laki-laki dan perempuan dalam tempat tidur mereka.(HR. Abu Daud)

i) Hak Meperoleh pendidikan dan Berperan serta dalam perkembangan Ilmu pengetahuan.

UDHR menegaskan hal tersebut sebagaimana diuraikan dalam pasal 26 ayat 1, 2,3. dan pasal 27 ayat 1 dan 2. sedangkan CD. Menyatakan hal serupa sebagaimana dapat dibaca dalam pasal sembilan ayat a dan b: landasan al-Quran Surat *at-Taubah* [9]: 122, al-Quran Surat *al-Alaq* 1-5.[356] dan hadits Nabi Saw.*: Menuntut Ilmu itu Wajib bagi setiap muslim.....* (HR. Ibn Abd Al Bar dari Anas)

j) Hak Kebebasan Beragama

UDHR pasal 18 menyatakan demikian. Demikian pula CD pasal 10. Landasan yang digunakan adalag al-Qur'an *al- Baqarah*[2]: 256[357]: dan al-Qur'an: *al- Kahfi*[18]:29,juga

---

[356]*Tidak sepatutnya bagi orang-orang yang mu'min itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya*. (al-Quran Surat *at-Taubah* [9]: *Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu Yang menciptakan, Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmulah Yang Maha Pemurah, Yang mengajar (manusia) dengan perantaraan kalam. Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya*. (al-Quran Surat *al-Alaq* 1-5)

[357]Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.(al- Qur'an*al- Baqarah*[2]: 256). *Dan katakanlah: "Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia*

al- Qur'an:*al- Kafirun* [109]: 1-6. Kebebasan dalam kontek iniadalah; *pertama,* kebebasan untuk memilih agama. *Kedua,* kebebasan bertukar pikiran dalam masalah agama. *Ketiga,* Yakin terhadap agama sebagai syarat syahnya iman. *Keempat,* kebolehan berijtihad. Yang terkait dengan ini adalah al-Quran:*Yunus* [10]:99, al-Qur'an surat *an-Nahl* [16]:125, surat *al-'Ankabut* [29]:46[358].

k) Hak Kebebasan Bertindak dan Mencari Suaka.

UDHR pasal 13, ayat 1,2, dan pasal 14 ayat 1,2 menetapkan hal itu. Negara Islam juga menjamin manusia untuk memperoleh hak kebebasan bertindak memiliki hak suaka, sebagaimana tercantum dalam pasal 12 CD. Landasan yang digunakan adalah al- Qur'an *an- Nisa*[4]: 90 dan al- Qur'an: *al- Mumtahanah*[60]: 9[359].

---

kafir". Al- Qur'an:*al- Kahfi[18]* : 29.) juga : *Katakanlah: "Hai orang-orang yang kafir, aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu bukan penyembah Tuhan yang aku sembah. Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah Tuhan yang aku sembah. Untukmulah agamamu, dan untukkulah, agamaku".*(Al- Qur'an: *al- Kafirun* [109]:1-6)

[358]Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?(al-Qur'an: *Yunus* [10]:99). Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.(al-Qur'an surat: *an-Nahl* [16]:125, dan 046. Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli Kitab, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang zalim di antara mereka, dan katakanlah: "Kami telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan kami dan Tuhanmu adalah satu; dan kami hanya kepada-Nya berserah diri. (al-Qur'an: *al-'Ankabut* [29]:46.

[359]*Kecuali orang-orang yang meminta perlindungan kepada sesuatu kaum, yang antara kamu dan kaum itu telah ada perjanjian (damai) atau orang-orang yang datang kepada kamu sedang hati mereka merasa keberatan untuk memerangi kamu*

l) Hak Untuk bekerja

PBB menegaskan, hak bekerja bagi setiap manusia adalah suatu yang tidak bisa ditawar-tawar dan harus dilindungi oleh siapapun. Hal itu ditegaskan dalam UDHR pasal 23. ayat 1,2,3,4. dalam hal ini CD juga menyatakan hal yang sama dalam pasal 13. landasan yang digunakan adalah al-Qur'an surat *at-Taubah* [9]: 105 dan *al-Baqarah* [2]: 286 dan *al-Mulk* [67]:15.[360] dalam hadits riwayat al-Bukhari dan al- Hakim juga dinyatakan*: Sesunguhnya Nabi SAW pernah ditanya tentang kasab (usaha) apakah yang paling baik? Nabi menjawab pekerjaan*

---

dan memerangi kaumnya.Kalau Allah menghendaki, tentu Dia memberi kekuasaan kepada mereka terhadap kamu, lalu pastilah mereka memerangimu. Tetapi jika mereka membiarkan kamu, dan tidak memerangi kamu serta mengemukakan perdamaian kepadamu maka Allah tidak memberi jalan bagimu (untuk menawan dan membunuh) mereka. (al-Qur'an: *an- Nisa*[4]: 90) dan *Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangi kamu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim*. (al- Qur'an: *al- Mumtahanah*[ ]: 9)

[360]Maka apakah orang-orang yang mendirikan mesjidnya di atas dasar takwa kepada Allah dan keridhaan (Nya) itu yang baik, ataukah orang-orang yang mendirikan bangunannya di tepi jurang yang runtuh, lalu bangunannya itu jatuh bersama-sama dengan dia ke dalam neraka Jahannam? Dan Allah tidak memberikan petunjuk kepada orang-orang yang zalim. (al-Qur'an surat *at-Taubah* [9]: 105) dan Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya. (Mereka berdo`a): "Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami tersalah. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebankan kepada kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebankan kepada orang-orang yang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tak sanggup kami memikulnya. Beri ma`aflah kami; ampunilah kami; dan rahmatilah kami. Engkaulah Penolong kami, maka tolonglah kami terhadap kaum yang kafir".(al-Qur'an:*al-Baqarah* [2]: 286) dan Dialah Yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu, maka berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah sebahagian dari rezki-Nya. Dan hanya kepada-Nya-lah kamu (kembali setelah) dibangkitkan.(al-Qu'an:*al-Mulk* [67]:15.

sese orang dengan tangannya dan jual beli yang bersih. (HR. al-Bukhari dan al- Hakim)

m) Hak memperoleh kesempatan yang sama.

Dalamm kontek ini ada perbedaaan antara UDHR dan CD pada masalah pengatur, keuntungan syah, monopoli, dan riba. Pada UDHR tidak ada pasal yang mengatur secara tegas tentang keuntungan syah, monopoli, dan riba. Sedangkan pada CD. Mengatur tegas masalah keuntungann syah, monopoli dan riba. Menurut CD hal itu telah di atur secara tegas dalam al- Qur'an: *al-Baqarah* [2]:275.[361] Hadits yang di riwayatkanat-Tirmidzi juga mengatur tentag hal itu : *Barang siapa yang meningal dan dia bersih darisifat takabur, ghulul, dan utang maka ia masuk sorga.* (HR. At-Tirmidzi)

n) Hak Milik Pribadi

UDHR mengatur maslah hak milik pribadi dalam pasal 17 ayat, 1 dan 2, sedangkan CD mengatur hal itu pada pasal 15 ayat a. dan b. Landasan yang digunakan adalah al- Qur'an surat *al- Baqarah* [2]:29 dan al-Qur'an: *an- Nisa*[4]: 29[362]

---

[361]Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang mengulangi (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya. (al- Qur'an: *al-Baqarah* [2]:275)

[362]Dia lah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu. al- Qur'an surat *al- Baqarah* [2]:29 dan Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu; sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu. (al-Qur'an: *an- Nisa*[4]: 29)

o) Hak menikmati hasil atau produk Ilmu.

UDHR menyatakan hal ini pada pasal 27 ayat 1 dan 2. sedangkan CD menyatakan dan menjamin setiap manusia untuk memperoleh hak menikmati hasil ilmu dalam pasal 16. landasan yang digunakan adalah al- Qur'an : al-Qaf[ ]: 19 dan al-Qashash [ ] ayat 77[363].

p) Hak Tahanan dan Narapidana

UDHR menjamin seseorang untuk diperlakukan wajar, baik pada saat sementara disidik atau diusut maupun sesudah dinyatakan bersalah melalui fonis hakim pasal 9. CD menegaskan hal itu pada pasa 20. bahwa penangkapan atau penahanan atau pembuangan secara sewenang-wenang adalah melanggar hak dasar manusia. Mereka perlu dilindungi baik sebelum maupun sesudah. Landasan yang dipakainya adalah al-Qur'an *al- Mumtahanah*[60]:8[364] dan hadits HR.Abi Musa Nabi: *Bebaskanlah tahanan yang tidak bersalah. Penuhilah undangan dan berikanlan lah makan orang yang lapar.* (HR: Abi Musa).

Kendati tidak semua isu HAM di perbandingkan di sini, namun sedikit banyak telah menggambarkan bahwa diantara keduanya dapat disandingkan dan diselaraskan. Memang ada

[363]Dan bagi masing-masing mereka derajat menurut apa yang telah mereka kerjakan dan agar Allah mencukupkan bagi mereka (balasan) pekerjaan-pekerjaan mereka sedang mereka tiada dirugikan.(Al- Qur'an: *al-Qaf* [46]: 19) Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (keni`matan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan. dan al-Qur'an: *al-Qashash*[28]: 77

[364]Allah tiada melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. al-Qur'an *al-Mumtahanah*[60]:8

perbedaan yang mendasar diantara keduanya. Yakni HAM yang ada dalam UDHR dalam praktiknya di dunia Barat sering tidak terbatas. Namun dalam Islam, ia di batasi oleh hak asasi itu sendiri dan oleh aturan-aturan Syariat.

3. Penegasan Islam terhadap Visi Kemanusiaan

Sebagai sebuah agama samawi yang terkakhir, Islam diturunkan untuk menciptakan tata kehidupan dunia yang damai dan penuh kasihsayang (*rahmatan lil 'âlamin*). Visi ini terrefleksi dalam keseluruhan teks-teks *ilahiyyah*, baik yang berkenaan dengan masalah teologi, syariat, maupun tasawuf atau etika. Konsepsi *rahmatan lil 'âlamin* ini secara tidak langsung menekankan peran Islam dalam memenuhi hak-hak dasar manusia (*huqûq al-insani*). Hak-hak dasar manusia (*huqûq al-insani*) tercakup dalam lima perinsip dasar yang dikenal dengan *al-dharuriyyat al khams* atau disebut juga *Maqâshid al- Syari'ah*: yakni *Hifdhu al- Din(*perlindungan Agama*), Hifdhu al- Nafs(*perlindungan diri*), Hifdu al- 'Aql(*perlindungan akal*), Hifdhu al- Nasl(*perlindungan keluarga*), Hifdhu al-Mâl(*perlindungan harta*).*[365]

Termasuk dalam *Hifdhu al-Din(*perlindungan Agama*)* adalah Islam melindungi dan menjamin kebebasan setiap individu untuk memilih dan memeluk agama, Termasuk dalam *Hifdhu al-Nafs(*perlindungan diri*),* adalah Islam melindungi dan menjamin kebebasan setiap individu untuk hidup, menjamin hak untuk mendapatkan keamanan, pelayanan kesehatan, mendapatkan makanan, hak bebas dari perbudakan dan penghambaan, bebas dari penyiksaan. Termasuk dalam *Hifdu al-'Aql(*perlindungan akal*),* adalah Islam melindungi dan menjamin kebebasan setiap individu untuk berpendapat, mengembangkan pemikiran, mendapatkan

[365]Al-Imam as-Syâtiby,*al-Muâfaqât*, Muassasah al-Risalah, tt, j.1. h.43

pendidikan, berhimpun dan berserikat, mendapat informasi yang benar. Termasuk dalam *Hifdhu al- Nasl(*perlindungan keluarga*)* adalah Islam melindungi dan menjamin kebebasan setiap individu untuk menikah dan membentuk keluarga, memperoleh orang tua yang memelihara dan melindungi. Termasuk dalam *Hifdhu al- Mâl(*perlindungan harta*)* adalah Islam melindungi dan menjamin kebebasan setiap individu untuk mendapatkan hak atas kekayaan, mendapatkan kesempatan untuk memperoleh kekayaan dengan cara yang legal, mendapatkan pekerjaan, memperoleh upah yang sama atas pekerjaan yang sama. Al-Imam as-Syâtiby dalam magnam opusnya *"al-Muâfaqât"* telah menguraikan hal ini dengan cukup baik.

Inilah spirit Islam. Inilah yang dapat dibaca dalam teologi monoteisme yang diperkenalkan Nabi Muhammad SAW melalui doktrin *La ilaha illallah Muhammadurrsulullah*. Teks ini sesungguhnya merupakan teologi pembebasan yang membebaskan manusia dari ketertundukan kepada sesuatu selain Allah. Doktrin ini seketika menyadarkan masyarakat bahwa sistem perbudakan, otoritarianisme penguasa, dan segala bentuk absolutisme merupakan praktik pelanggaran terhadap hak-hak dasar kemanusiaan.[366]

Penghormatan atas hak-hak dasar kemanusiaan itu juga tercermin dalam sikap poloitik Nabi SAW yang tertuang dalam Piagam Madinah (*shahifah al- Madinah*). Dengan perjanjian ini, Madinah menjadi sebuah komunitas yang anti-diskriminasi, menjunjung tinggi supremasi hukum dan berkeadilan. Penghormatan atas hak-hak dasar kemanusiaan juga tertuang dalam pidato terakhirnya dipandang Arafah : *Wahai manusia, sesungguhnya nyawa, harta dan kehormatan*

[366]Said Aqiel Siradj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial, dalam Tafsir keadilan untuk Perempuan, Op.cit,* H.347

kalian sangat dimuliakan sebagaimana mulianya hari ini (Hari Arafah), bulan ini (Dzulhijjah) dan negeri ini (Makkah). Penggalan pidato Nabi Muhammad SAW tersebut mengandung tiga subtansi yang menyentuh kebutuhan dasar manusia, yaitu jaminan mendapatkan perlindungan nyawa, pengakuan atas hak milik perseorangan atau kelompok, serta jaminan atas keturunan dan kehormatan kemanusiaan.[367]

Dengan demikian, Islam bukan saja Aqidah dan syari'ah, tapi *ad-Din al- Tsaqofah wa khadlarah wat tamaddun*. Ini berarti Islam mencakup berbagai aspek, baik dari unsur peradaban, budaya, aturan perundang-undangan, ilmu, ataupun gaya hidup.

B. Islam Agama Toleran

Islam secara bahasa berarti tunduk, patuh dan pasrah. Makna tersebut juga bisa berarti keselamatan, keamanan, kedamaian. Dan orang yang beragama Islam disebut muslim. Dengan demikian, berdasarkan pengertian tersebut sebagai seorang muslim dalam konteks berkehidupan masyarakat adalah pemberi keselamatan, menciptakan kerukunan dan pemberi rasa aman bagi orang lain. Sebagai agama besar di dunia, Islam kini memiliki pemeluk tidak kurang dari 1 milyar yang tersebar di berbagai belahan dunia, mereka bermukim sedikitnya di 45 negara bangsa yang merentang mulai dari maroko kawasan Samudra Atlantik, disebelah barat hingga Indonesia di kawasan Samudra Pasifik di sebelah timur, dari Asia Tengah dan Himalaya di utara hingga Afrika Selatan dan Samudra Hindia.[368] Ini merupakan pencapaian luar biasa, selama 15 abad dan pencapaiannya salah satunya

[367]*Ibid,* h, 348

[368]Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1994), h. 195

melalui kegigihan dan sikap toleran bagi para pelakunya.[369] Hal senada juga diungkapkan oleh Thomas W Arnold dalam *Preaching of Islam*, menyatakan:

> "Kita dapat memastikan bahwa hubungan yang sangat baik antara umat Islam dan Nashrani karena kekuatan dan kekuasaan yang dimiliki umat Islam tidak digunakan secara fanatik untuk memaksa mengubah kepercayaan orang lain kepada Islam".[370]

Ini menunjukkan bahwa Islam dipeluk berdasarkan sikap persiasif, menarik simpati, menunjukkan kekuatan ajaran Islam tidak memaksa, memberi pilihan dalam berbuat, berkehdak termasuk berkeyakinan.[371]

Toleransi sebagai sebuah konsep ajaran Islam, hadir sebagai bukti adanya pengakuan islam terhadap hak-hak asasi masing-masing individu manusia seperti; hak, persamaan dan kebebasan, hak hidup, hak memperoleh perlindungan, hak memperoleh pendidikan, hak kesempatan, hak keadilan, hak rasa aman dan sebagainya.[372] Toleransi dapat berarti berarti lapang dada, sabar, tahan terhadap sesuatu dan dapat menerima.[373] Toleransi dalam bahasa arab disebut dengan istilah *ikhtimal* atau *tasamuh* mengandung arti sikap membiarkan berbeda dan tidak memaksa, berlaku baik, lemah lembut, saling memaafkan.[374]

---

[369]*Ibid*,

[370]Thomas. W Arnold, *The Preaching of Islam*, terj. Nawawi Rambe: (Jakarta: Widjaya, 1981), h. 2

[371]M. Sayyid al-Wakil, *Wajah Dunia* Islam, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2000), Cet. VI., h. 19

[372]Baharuddin Lopa, *al-Quran dan Hak Asasi Manusia,* (Jakarta: PT Dana Bhakti Prima Yasa, 1991) Cet. I., h. 20

[373]Jhon Echol dan Hasan Syadili, *Kamus Bahasa Inggeris*, (Jakarta: PT Gramedia, 2003), Cet. XXV, h. 596

[374]M. Tholhah Hasan, *Islam Dalam Perspektif Sosial Kultural*, (Jakarta:

Toleransi dalam perspektif kerukunan hidup antar manusia adalah sikap tolong-menolong, saling menghargai, saling menyayangi, percaya tidak saling curiga atau lebih kepada sikap saling menghargai hak-hak sebagai manusia, anggota masyarakat dalam suatu negara.[375] Sementara dalam konteks kehidupan beragama dakwah toleransi berarti menerjemahkan ajaran Islam mengandung unsur pengertian, penghargaan, kemashlahatan demi terciptanya keselamatan dan kedamaian masyarakat, mencegah kemudlaratan, kerusakan dan bahkan kebencian.

Sikap toleransi atau lapang dada diperlukan dalam kehidupan bermasyarakat. Sebab, keragaman dan perbedaan pendapat dalam segala aspek kehidupan Sikap toleransi penting untuk menghindari ketersinggungan atau paksaan antar manusia. Sikap lemah lembut mutlak bagi setiap orang untuk menghidari sikap egoisme dalam pergaulan. Sikap kelembutan dapat dijumpai dalam surah ali Imran : 159

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ .

"Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan

---

Lantabore Press, 2000), Cet. II., h. 159

[375] *Ibid*,

tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya."

1. Toleransi Dalam Lintasan Sejarah Muslim

Apabila kita lihat perjalanan sejarah Islam, khususnya priode Nabi Saw dan para *khulafa al-rasyidun*, dapat diketahui bahwa aktifitas yang dilakukan Rasulullah Saw, baik ketika masih berada di Makkah maupun pada saat di Madinah, tidak hanya terfokus pada persoalan ketauhidan, juga masalah kehidupan sosial, bahkan politik. Hal ini dapat dilihat dari sejarah kedatangan Nabi Muhammad Saw di Madinah. Sejak kedatangannya, Beliau sudah melakukan aksi sosial politik dan keagamaan dengan membentuk sebuah perjanjian dengan masyarakat Madinah yang multi etnis dan multi agama. Masyarakat ini kemudian disatukan dalam sebuah wadah negara dan konstitusi yang kemudian dikenal dengan *Konstitusi Madinah*.[376] Untuk komunitas muslim, Nabi Muhammad Saw menyatukan masyarakat muslim yang multi etnis dengan konsep *ummah*.

Sebagaimana diketahui, *Konstitusi Madinah*, meskipun tidak berlaku lama, karena dilanggar oleh masyarakat Yahudi, memberikan perlindungan hukum dan kebebaan beragama sesuai dengan ajaran agama masing-masing. Rasulullah SAW berusaha menegakkan keadilan pada semua kemunitas etnis

[376]Konstusi Madinah atau yang dikenal dengan Piagam Madinah merupakan semacam undang-undang politik kemasyarakatan bagi semua golongan dan etnis, di dalamnya tertuang aturan-aturan yang berkenaan dengan orang-orang Muhajirin, Ansar serta Yahudi yang bersedia hidup berdampingan dengan kaum Muslim, piagam Madinah berisi 4 (empat) bagian dan terdiri dari 70 pasal. Untuk kajian tentang Piagam madinah baca, Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan UUD 1945: Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama Dalam Masyarakat Majemuk* (Jakarta: UI Press, 1995), Lihat pula, Munawwir Sadjali, *Islam dan Tata Negara* (Jakarta: UI Press, 1993), h. 6

dan agama yang ada, sehingga tercipta suasana kedamaian dan ketenteraman. Penghargaan terhadap keberadaan komunitas etnis dan pemeluk agama yang ada di Madinah, merupakan salah satu indikator adanya masyarakat yang harmonis, penuh pengertian, damai dan sejahtera.

Pada masa khalifah Abu Bakar al-Shiddiq dan Umar ibn al-Khattab misalnya, usaha menegakkan terus dilakukan. Bahkan kedua orang sahabat besar ini yang sebelum muslim merupakan orang terpandang dan terhormat dari sisi sosial dan ekonomi, tidak kenal lelah dalam melakukan gerakan dakwah. Mereka memulai dari sendiri untuk tidak berbuat lalim dan menghargai hak-hak orang lain, termasuk hak kehidupan beragama dan sebagainya.

Dalam satu riwayat disebutkan, ketika Abu Bakar al-Shiddiq menjadi khalifah, ia malah menjadi miskin. Untuk menutupi kehidupannya, ia berusaha bekerja sendiri dengan berjualan di salah satu pasar yang ada di kota Madinah. Harta kekayaan yang pernah dimiliki dipergunakan untuk melakukan gerakan keagamaan agar masyarakat terhindar dari kemiskinan dan dari ketidakadilan. Melihat kenyataan ini Umar ibn al-Khattab menegur dan meminta Abu Bakar al-Shiddiq mengambil sebagian kecil dari harta yang tersimpan di *bait al-mâl*, karena ia juga sebenarnya punya hak di situ. Tetapi Abu Bakar al-Shiddiq tidak mau, bahkan ia berujar dia akan sangat tersiksa bila melihat umat dan masyarakat yang berada di bawah kepemimpinannya sengsara. Ia tidak mau memikul beban dosa yang begitu besar nanti.

Kenyataan historis tersebut dapat dipahami bahwa keadilan dan pengakuan terhadap hak-hak orang lain, merupakan salah satu bentuk dakwah yang sebenarnya dalam menuju masyarakat madani (*civil society*). Pembentukan dan perkembangan masyarakat madani ini ternyata tidak

berlangsung lama, terutama setelah kepemimpinan berada di bawah pemerintahan Bani Umayah dan Bani Abbas masa dan akhir pemerintahan. Karena sistem pemerintahan dan politik yang diberlakukan tidak lagi didasari atas nilai-nilai *syura*, terutama dalam pemilihan dan pengangkatan pejabat pemerintah. Karena sistem pemerintahan yang ada bersifat *monarchi absolut*, yang tidak melibatkan masyarakat banyak dalam proses pemilihan, maka ketidakadilan menjadi fenomena politik yang lazim ada ketika itu. Memang ada satu dua tokoh yang mencoba menerapkan keadilan dan mengakui keberadaan kelompok dan pemeluk agama lain yang ada pada masa pemerintahan Bani Umayah, seperti khalifah Umar ibn Abd al-Aziz (99-1002H). Khalifah ini berusaha menerapkan keadilan, HAM, pluralisme, dan lain sebagainya.[377]

Ketika pemerintahan jatuh ke tangan Bani Abbas, situasi tersebut-pada masa awal-tidak mengalami perubahan yang sangat signifikan, meskipun pemerintahan ini di kelilingi oleh masyarakat non Arab, seperti masyarakat *mawali* yang berasal dari Persia. Proses pembentukan masyarakat *multicultur* ini baru terjadi pada masa pemerintahan Abu Ja'far al-Mansur (159 M-775 M) dan Harun al-Rasyid (786 M-809 M). Pada masa ini, masyarakat yang multi etnis, agama dan kultur ini bersatu membantu pemerintah Bani Abbas dalam pengembangan peradaban Islam. Salah seorang di antara kelompok itu adalah al-Walid ibn Barmak, Khalid ibn Barmak, yang berasal dari keluarga pemeluk Majusy. Abu Ja'far (754 M-775M) dan al-Rasyid (1135 M-1136 M) sangat apresiatif terhadap kelompok masyarakat yang memiliki kepedulian untuk pengembangan peradaban Islam, Beliau tidak memandang latar belakang agama, budaya dan sosial politik mereka. Sebab

[377]Firdaus AN, *Kepemimpinan Khalifah Umar bin Abdul Aziz* (Jakarta: Publicita, 1997), h. 40

hal terpenting adalah bagaimana Bani Abbas menjadi maju, pelibatan masyarakat multi etnis dan multi agama ini, sebagai bentuk penghargaan terhadap keberadaan dan peran mereka dalam pengembangan peradaban Islam, merupakan salah satu indikator adanya sebuah kepercayaan, *trust*, pemerintah muslim atas masyarakat non Muslim.[378]

Keadaan mulai berubah ketika pemerintahan Bani Abbas tercabik-cabik oleh kekuatan lain, terutama kaum *mamluk* atau *mamalik*, yang pernah menguasai Bagdad. Kelompok ini justru mengacaukan sistem yang dianggap sudah cukup baik. Mereka tidak memberikan kesempatan dan toleransi kepada pemeluk agama non-muslim. Inilah awal bencana yang kemudian membawa petaka dalam tragedi perang Salib (1095 M). Peran ini membawa implikasi sangat serius bagi hubungan antar pemeluk agama. Sebab sejak saat itu, hubungan antar pemeluk agama yang tinggal dalam satu wilayah, menjadi tidak harmonis. Dari situ muncul kecurigaam yang kemudian menimbulkan ketidaktentraman dan bahkan ketidakadilan di antara sesama. Pelanggaran HAM dan sebagainya sering terjadi. Hal itu antara lain disebabkan pemahaman keislaman mereka yang belum *kaffah*, karena mayoritas mereka adalah *muallaf*.

Dengan melihat sepintas perjalanan sejarah politik Islam tersebut, dapat dipahami bahwa sebenarnya Islam telah memberikan rambu-rambu bagi kehidupan masyarakat. Karena di dalam ajarannya terdapat nilai-nilai keadilan (*'adalah*), amanah (*trust*), toleransi (*tasâmuh*), dan sebagainya. Nilai-nilai inilah yang semestinya dikembangkan oleh para

[378]Didin Saefuddin, *Zaman Keemasan Islam: Rekontruksi Sejarah Imperium Dinasti Abbasiyyah*, (Jakarta: PT Gramedia Widiasarana Indonesia, 2002), h. 35-38

penganut agama baik dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

2. Prinsip Toleransi Dalam Islam

a) Rasionalisme beragama

Keistimewaan dan kelebihan manusia dalam Islam terletak pada akal. Melalui akal manusia memiliki kebudayaan dan peradaban termasuk pengembangkan potensi diri sehingga mampu mewujudkan ilmu pengetahuan. Akal inilah sebagai pembeda antara manusia dan binatang. Dan dalam istilah filsafat manusia disebut sebagai hewan yang mampu berbicara dan berfikir.[379] Begitu pentingnya peranan akal dalam kehidupan manusia maka posisinya sangat penting untuk mehahami dan menerjemahkan al-Quran dan Hadis dalam kehidupan keseharian di samping untuk menilai suatu kebenaran.

Islam adalah agama yang terkait dengan urusan alam dan kemanusiaan, Islam memuat tentang pesan dan cara yang amat dalam dan cerdas posisinya ada bersama manusia tanpa ruang dan waktu.[380] Oleh sebab itu, nash-nash yang terdapat dalam al-Quran atau ajarannya berbicara kepada hati dan akal manusia. Islam melalui al-Quran lahir untuk memenuhi spiritualitas dan rasionalitas manusia yang merupakan dua unsur yang dimiliki oleh setiap manusia.[381] Jalaluddin Rahmat dalam *Islam Aktual* meneliti tentang perubahan sikap rasional manusia bisa terjadi lebih cepat melalui imbauan (*appeals*) emosional. Tetapi dalam jangka lama, imbauan rasional akan memberi pengaruh yang lebih kuat dan lebih stabil. Dengan

[379]Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan 1999), h. 139.

[380]Nurcholis Madjid, *Islam*, *Kemodernan dan Ke-Indonesiaan* (Bandung: Mizan, 1998), h. 286.

[381]*Ibid*,

bahasa sederhana, iman bergerak naik lewat sentuhan hati, tetapi perlahan-lahan iman itu turun lagi, lewat sentuhan otak, iman naik secara lambat tetapi pasti, dan dalam jangka lama, pengaruh pendekatan rasional lebih menetap dari pendekatan emosional.[382]

Rasionalisme beragama dalam konteks ini adalah memahami agama dengan aktualisasi ajaran ke dalam prilaku sehari-hari. Rasionalisasi beragama dapat melahirkan sikap saling menghargai dan tidak arogan. Bila dikaitkan dengan konteks kerukunan agama mengandung prinsip: ***Pertama***, bahwa Islam itu menolak semua bentuk pemaksaan kehendak. ***Kedua***, menafikan hal-hal yang sangat bertentangan. ***Ketiga***, terbuka dengan bukti baru atau berlawanan yang akan melindungi umat dari sikap literalis, fanatisme, dan konservatisme yang dapat menimbulkan stagnasi dan anarkisme. Dan hal inilah yang akan membuat umat cenderung kepada sikap intelektual.[383]

Prinsip di atas, menunjukkan bahwa ajaran agama merupakan proses penalaran. Ia tidak bersifat dogmatis. Sebagai orang beragama harus selalu terbuka terhadap sesuatu yang baru, bentuk baru, temuan baru dalam ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, dai harus bersikap akomodatif, bukan orang yang otoriter, tetapi seorang pemikir yang bekerja sama dengan pihak lain dalam memahami dan mengapresiasikan ajaran agama dalam kehidupan.

b) Lapang Dada dan Pemberian kebebasan atas perbedaan

Sikap lapang dada merupakan sikap bathin yang lahir dari kesabaran. Filosofi dan watak yang tersimpan (berada) di balik

[382]Jalaluddin Rahmat, *Islam Aktual, Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 1998), h. 86.

[383]Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan 1999), h. 140.

lapang dada adalah untuk menciptakan kemashlahatan untuk keselamatan dan kerukunan antar sesama pemeluk agama. Untuk itu, dengan meminjam kaidah ushul: *pertama*, *daf'u al-mafasid muqaddamun 'ala jalbi al mashalih,* yakni mencegah (menghalangi) kemudharatan, kerusakan, huru-hara, lebih diutamakan dari pada meraih kemashlahatan. Dalam konteks problematika sosial, kaidah itu berarti lebih baik mencegah konflik, perselisihan dan pertentangan, pertengkaran dan permusuhan daripada secara ngotot ingin mencapai atau meraih kemanfaatan dan kegunaan. *kedua*, kaidah *adh dharar yuzal* yakni kemudharatan harus selalu dihindari.

Usaha penghindaran tersebut bisa dilakukan dengan sikap memberi kebebasan kepada orang lain. Kebebasan atau *huriyyah* adalah hak setiap orang dan kebebasan merupakan ajaran Islam tentang kebebasan memberi dampak positif bagi perkembangan pemikiran, sikap bahkan kebebasan beragama. Dalam konteks kehidupan beragama sering terjadi ketersinggungan antar pemeluk agama dan untuk menghindari itu semua dalam berkeyakinan dan menjalankan agama masing-masing harus bebas dari sikap memaksa atau merasa keyakinan paling benar. Dalam Islam ada hak-hak yang dijamin antaranya lain hak untuk memilih agama dan keyakinan sesuai keinginan sebagaimana Firmah Allah dalam Surah Yunus; 99

وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَأٰمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ .

"Dan jikalau Rabbmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah ke(hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya".

Ayat ini jelas menyebutkan bahwa memilih agama dan keyakinan bebas dari pemaksaan. Beragama bertujuan untuk menciptakan sikap saling menghormati dan menghargai bukan untuk memaksa kehendak. Ini merupakan prinsip dalam beragama, terdapat nilai tinggi di dalam ayat ini yaitu kebebasan memeluk agama, memuliakannya, menghargai kehendaknya, pemikirannya dan perasaannya, serta membiarkannya mengurus urusannya sendiri dan menanggung segala perbuatannya. Karena prinsip kebebasan yang merupakan ciri manusia yang paling spesifik dan asasi, Islam mengutamakan kebebasan dan melindungi haknya sebagai manusia.[384] Agama boleh menawarkan jalan kebenaran, tapi tidak boleh merasa paling benar, agama boleh menawarkan kemenangan, tapi tidak boleh cenderung ingin menang sendiri.

c) Egaliterianisme beragama: sikap penghormatan antar pemeluk agama

Egaliterianisme atau sikap persamaan (*al-musawwah*) adalah sikap tidak membedakan umat manusia atas jenis kelamin, asal usul etnis dan warna kulit, latar belakang, historis, sosial, ekonomi dan sebagainya. Sikap persamaan ini merupakan refleksi dari sikap tauhid yang dimanifestasikan dalam ukhuwah yakni prinsif yang menekankan nilai kebersamaan kebersamaan yang dibingkai rasa tanggung jawab dalam menjalani hidup dan kehidupan masyarakat.[385] Sikap persamaan terdapat dalam al-Quran Surah al-Hujurat: 13

يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ

[384]M. Hasan Abdullah, *Metodologi Dakwah dalam Al-Quran*, (Jakarta: Lenter Bristama, 1997), h. 150.

[385]Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, (Bandung: Mizan, 1997), h. 129.

لِتَعَارَفُوْا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

"Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal."

Ayat ini memuat pesan bahwa tidak ada perbedaan baik laki-laki maupun perempuan dalam hal apapun, perbedaan hanya terletak pada ketaqwaan dan kualitas keimanannya kepada Allah SWT. Ayat ini pula, mengajarkan tentang sikap penghargaan terhadap orang lain tanpa warna kulit, suku, ras dan sebagainya. Karena sikap penghargaan terhadap seseorang itu berdasarkan prestasi bukan prestise seperti fanatisme keturunan maupun kesukuaan.[386] Dan dalam konteks kehidupan beragama sikap persamaan merupakan sarana untuk menciptakan tatanan masyarakat yang saling menghargai hak-hak manusia, persuasif bebas dari paksaan dan diskriminatif. Toleransi dimaknai sebagai usaha penghormatan dan penghargaan tidak mencampuradukkan toleransi dengan keyakinan dan toleransi dalam Islam tidak mengenal kompromi dalam persoalan akidah.

d) Dialog dan Ukhuwah Islamiyyah: ekspresi sikap toleransi

Dialog merupakan salah satu cara dalam mengepresikan sikap toleransi yang tujuannya untuk menghilangkan sifat kefanatikan, mengurangi kecurigaan dan untuk meluruskan

[386]Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Masyarakat Islam Era Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 108.

cara pandang yang sempit dan picik. Dialog antar penganut suatu agama yang tujuannya untuk mengubah pandangan dan pengalaman antara satu dengan yang lainnya secara persuasif penuh kesetaraan.[387]

Indonesia sebagai negara besar memiliki kemajemukan di berbagai bidang seperti suku, budaya, etnis, sistem sosial termasuk kemajemukan agama. Kemajemukan agama di Indonesia ditandai dengan kehadiran lima agama besar didunia: Islam, Katolik, Protestan, Hindu, dan Budha. Meskipun mayoritas pemeluk Indonesia itu muslim, Islam tidak menjadi agama resmi negara, Indonesia negara Pancasila yang menempatkan agama dalam posisi terhormat dan strategis.[388]

Perbedaan dan keragaman agama di Indonesia bisa menjadi potensi konflik dan disintegrasi bangsa bila tidak dikelola dengan baik, tidak saling memahami, curiga, dan fanatisme berlebihan terhadap agamanya. Namun sebaliknya, bila keragaman tersebut dikelola dengan baik justru akan melahirkan sikap bahwa perbedaan itu fitrah ilahy yang patut disyukuri dan menjadi kekayaan khazanah bangsa Indonesia itu sendiri.

Kerukunan umat beragama bukan wacana baru bagi bangsa Indonesia, konflik dan kecurigaan antar umat beragama di awal tauhun 1970-an memang memiliki daya dorong yang cukup signifikan untuk mengembangkan ide kerukunan beragama untuk kemashlahatan, kenyamanan dan kesejahteraan hidup manusia.[389] Seiring dengan perkembangan

---

[387]Komaruddin Hidayat, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perenial,* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 70

[388]Tarmidzi Taher, *Menuju Umatan Wasathan: Kerukunan Beragama di Indonesia* (Jakarta: PPIM, IAIN, 1998), h. 57

[389]*Ibid*,

di tahun 1980 kerukunan beragama dilakukan dengan upaya dialogis seperti yang digagas oleh Mukti Ali, dialog bertujuan agar tercipta saling pengertian yang kental dan mendalam. Pengertian yang mendalam dari suatu kemunitas agama terhadap suatu komunitas agama lain akan memungkinkan oleh para penganut agama saling dapat hormat menghormati, melalui dialog diharapkan agama menjadi jalan atau sebab seseorang atau kelompok terbuka kepada kelompok lain.

Dewasa ini, masih terdapat konflik yang disebabkan oleh perbedaan dan keberagaman di satu pihak menjadi sebuah ideologi sempit yang menghalangi orang untuk bekerja sama. Namun, dipihak lain sebenarnya keberagamaan merupakan suatu jalan terbaik untuk bekerja sama. Sebab, dalam perbedaan tersebut kita dituntut untuk bersikap baik terhadap golongan sendiri dan golongan lain. Dengan membuka diri untuk berdialog dengan umat agama lain, kita juga memperoleh wawasan terhadap kekurangan agama kita dan bersikap apreasiasif terhadap kebaikan agama mereka. Oleh karena itu, dialog antar umat beragama pada masa sekarang, mutlak untuk terus dijalankan dan dilakukan.

Untuk melakukan dialog antar umat beragama ini, paling tidak setiap tokoh agama atau pemeluk agama hendaknya melaksanakan prinsip; *pertama*, setiap umat beragama yang membuka dirinya untuk berdialog hendaknya mengakui adanya relativitas penafsiran terhadap kebenaran sebuah agama. *Kedua*, banyaknya bentuk penafsiran mengenai "Yang Satu (Tuhan)", hendaknya dipandang sebagai "alat" atau "jalan" menuju Hakekat Yang Absolut. *Ketiga*, perlunya menjaga komitmen pada masing-masing pemeluk agamanya untuk meyakini kebenaran agamanya masing-masing, yakni dialog hendaknya dipandang sebagai jalan untuk memperluas

cakrawala pengetahuan dan menambah kearifan dalam memandang orang lain.[390]

Kemauan dan kesadaran pemeluk agama untuk melakukan dialog antar umat beragama ini, juga menjadi saran aefektif untuk mewujudkan kerukunan umat beragama, hal ini tentu saja merupakan dambaan setiap orang. Dengan demikian, sebagai seorang muslim berkewajiban mewujudkan kesadaran pribadi untuk menumbuhkan kehidupan yang baik, sejahtera dan dialogis yang jauh dari sifat eksklusifisme. Jika ini dilakukan, maka Islam akan menjadi agama yang mampu mewujudkan kerukunan umat beragama di atas muka bumi ini.[391]

C. Islam Rahmatan Lil 'Alamin

Islam sebagai agama dan sistem nilai yang bersifat transenden, sepanjang perjalanan sejarahnya, telah membantu para penganutnya untuk mengalami realitas yang pada gilirannya mewujudkan pola-pola pandangan dunia tertentu. Pola-pola pandangan yang mendunia dan pranata-pranata sosial dan kebudayaan itu turut mempengaruhi perkembangan dunia. Dalam konteks ini, Islam berperan sebagai subyek yang turut menentukan perjalanan sejarah. Tetapi kenisbian pranata-pranata duniawi yang karena keharusan sejarah telah memaksakan perubahan akomodasi terus menerus terhadap pandanagan dunia yang bersumber dari Islam.

Dengan demikian, antara pandangan dunia para penganut Islam dengan fenomena sosial, selalu terdapat keterkaitan atau

---

[390]Abdul Aziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, (New York: Oxford Unversity Press, 2001), h. 59

[391]Tarmidzi Taher, *Aspiring for the Middle Fath: Religious Harmony in Indonesia* (Jakarta: CENCIS, 1997), 34

dialektika yang saling mempengaruhi satu sama lain. Dengan kata lain, "Islam dalam realitas sosial dapat berperan sebagai subyek yang mendinamisasi dan menentukan perkembangan sejarah, tetapi pada saat yang sama, ia juga dapat menjadi obyek, karena mengalami tekanan dari kekuatan dan faktor sosial lainnya."

Sejalan dengan hal tersebut, bahwa Islam berperan sebagai subyek sekaligus obyek, maka hakekat dakwah Islam adalah aktualisasi imani yang dimanifestasikan dalam suatu kegiatan manusia beriman, dalam bidang kemasyarakatan yang dilaksanakan secara teratur, untuk mempengaruhi cara merasa, berpikir, bersikap dan bertindak manusia, pada dataran kenyataan individual dan sosio kultural dalam rangka mengusahakan terwujudnya ajaran Islam dalam semua segi kehidupan umat manusia.[392]

Dalam hal ini, Islam pada hakekatnya hendaklah membawa perubahan; yaitu perubahan dari yang tidak beriman menjadi beriman, dari yang beriman menjadi lebih beriman (taqwa), dari yang tidak baik menjadi lebih baik, dan dari yang baik menjadi lebih baik. Oleh karena itu, Islam dalam sistemnya, hendaklah memiliki fungsi mengubah lingkungan secara lebih terinci dengan meletakkan dasar eksistensi masyarakat yang berkultur dan berkarakter yang Islami, sehingga penanaman nilai-nilai keadilan, persamaan, persatuan, perdamaian, kebaikan, dan keindahan sebagai penggerak perkembangan masyarakat menjadi pilar dalam pengembangan Islam. Selain itu, membebaskan individu dan masyarakat dari sistem yang zalim (tirani, totaliter) menuju sistem yang adil, menyampaikan kritik sosial atas

[392]Amrullah Ahmad, *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial*, Yogyakarta, Prima Duta, 1983, h.2

penyimpangan yang berlaku dalam masyarakat, dalam rangka mengemban tugas nahi munkar dan memberi alternatif konsepsi atas kemacetan sistem dalam rangka melaksanakan amar makruf dengan berdasar nilai-nilai ajaran Islam.

Akan tetapi, di sebagian besar dunia Timur (baca: Muslim), masih melihat fenomena agamanya dari kacamata normatif-doktrinal sehingga tidak jarang melahirkan sikap apologetik *(intellectual obstinacy)* secara berlebihan. Sikap tersebut, pada taraf tertentu, sampai pada klaim kebenaran *(truth claim)* yang tidak beralasan. Kaum Muslim yang masih terjebak dalam kubangan perspektif sepihak *(one-sided)* ini pada umumnya menjustifikasi penafsirannya tentang Islam sebagai yang paling benar sembari menuding kelompok lain "kafir", orientalis "sesat". Sikap seperti ini bukan saja mengerdilkan makna Islam secara substansial, tetapi juga menampik realitas ideologis-historis bahwa Islam adalah agama yang inklusif dan kosmopolitan yeng tidak lepas dari dialektika kesejarahan.

Polarisasi dikotomis di atas jelas akan menimbulkan pemahaman parsial terhadap makna substantif Islam yang *Rahmatan Lil 'Alamin*, yang pada gilirannya, melahirkan proses reduksi dan distorsi makna. Oleh karena itu pemahaman yang komprehensif terhadap ide, gagasan pemikiran, pendapat, kepercayaan maupun keyakinan dengan tetap mengedepankan "toleran yang tanpa kehilangan *sibghah"* dan berkeyakinan bahwa perbedaan adalah *sunnatullah* adalah jawaban yang bersifat "solutif" bukan "alternatif" terhadap problematika agama dan keagamaan.

Akan tetapi yang menjadi pertanyaan adalah: Apa pengertian *Rahmatan Lil 'Alamin?* Sejauh mana problematika dan pengaruh sosial terhadap pemahaman Islam sebagai agama *Rahmatan Lil 'Alamin?* Bagaimana sikap yang

seharusnya dilaksanan umat Islam dan para da'i agar Islam senantiasa pembawa rahmat bagi semua?.

1) Pengertian *Rahmatan Lil 'Alamin*

Kalimat *Rahmatan Lil 'Alamin*, berasal dari gabungan dari tiga kata, yaitu *Rahmatan, Li, dan al-'Alamin.* Kalimat tersebut meruju' pada firman Allah:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ

"Dan tidakkah Kami (Allah) mengutusmu (Muhammad) melainkan menjadi rahmat bagi seluruh alam" (QS: al-Anbiya'/21:107)

Akan tetapi yang menjadi sentral dari pembahasan dan pemahaman pada kalimat tersebut adalah kata *"rahmat"* yang disandarkan pada Islam sebagai agama yang diemban oleh Muhammad SAW. Sebagai rasul pembawa *rahmat* bagi semua. Oleh karena itu pemahaman dua kalimat tersebut akan dibahas pada bagian berikut.

Kata رَحْمَةً merupakan bentuk *masdar* dari kata رَحِمَ *(fi'il madhi),*yang dalam al-Quran disebutkan sebanyak ٤ kali, [٣٩٣] dan masing-masing memiliki arti sebagai berikut

a. Al-Quran Surat: Hud/11 ayat 43.

قَالَ سَئَاوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لاَعَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ إِلاَّ مَن رَّحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمُوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ

"Anaknya menjawab:»Aku akan mencari perlindungan ke gunung yang dapat memeliharaku dari air bah!» Nuh

[393]Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Al-Fadl al-Quran,* (Mesir: Daarul Fikr, 1992), h. 387.

berkata:»Tidak ada yang melindungi hari ini dari azab Allah selain Allah (saja) yang Maha Penyayang». Dan gelombang menjadi penghalang antara keduanya; maka jadilah anak itu termasuk orang-orang yang ditenggelamkan".(QS. 11:43)

b. Al-Quran Surat: Hud/11 ayat 119.

إِلاَّمَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

Artinya: "Kecuali orang-orang yang diberi rahmat oleh Rabbmu. Dan untuk itulah Allah menciptakan mereka. Kalimat Rabbmu (keputusan-Nya) telah ditetapkan; sesungguhnya Aku akan memenuhi neraka jahanam dengan jin dan manusia (yang durhaka) semuanya". (QS. 11:119)

c. Al-Quran Surat: Yusuf /12 ayat 53

وَمَآأُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَارَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ

"Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Rabbku. Sesungguhnya Rabbku Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (QS. 12:53)

d. Al-Quran Surat:Al-Dukhon/44 ayat 42.

إِلاَّمَن رَّحِمَ اللهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ

"Kecuali orang yang diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Perkasa lagi Maha Penyayang. (QS. 44:42)

Sedangkan kata رَحْمَةً terulang sebanyak 79 kali[394] dan secara keseluruhan bermakna rahmat atau kasih sayang, seperti contoh Al-Quran surat Al-Anbiya' ayat 107:

وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

"Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam. (QS. 21:107)

Dalam memahami ayat ini, Quraish Shihab menjelaskan bahwa, redaksi ayat di atas sangat singkat, tetapi ia mengandung makna yang sangat luas. Hanya dengan lima kata yang terdiri dari dua puluh lima huruf –termasuk huruf penghubung yang terletak pada awalnya- ayat ini menyebut empat hal pokok. 1) Rasul/utusan Allah dalam hal ini Nabi Muhamad saw., 2) yang mengutus beliau dalam hal ini Allah, 3) yang diutus kepada mereka (*al-'alamin)* serta 4) *risalah,* yang kesemuanya mengisyaratkan sifat-sifatnya, yakni rahmat yang sifatnya sangat besar sebagaimana dipahami dari bentuk *nakirah/indifinitif* dari kata tersebut. Ditambah lagi dengan menggambarkan ketercakupan sasaran dalam semua waktu dan tempat.[395]

Lebih lanjut Quraish menjelaskan bahwa, pembentukan kepribadian beliau yang telah merupakan kehendak Allah[396] telah menjadikan sikap, ucapan, perbuatan bahkan seluruh totalitas beliau dengan ajaran yang beliau sampaikan, karena ajaran beliau pun adalah rahmat menyeluruh dan dengan demikian, menyatu ajaran dan penyampai ajaran, menyutu

[394]Lihat: *Al-Mu'jam al-Mufahras li Al-Fadl al-Qura,* h. 387-388

[395]Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Volume 8,* (Jakarta: Lentera Hati, 2005) Cet. Ke-4, h. 519.

[396]Lihat: Al-Quran surat Ali Imran /3: 159 dan At-Taubah/9: 128.

risalah dan rasul, dan karena itu pula rasul saw. adalah penjelmaan konkret dari akhlak al-Quran.[397]

Dalam konteks di atas, Suyuti Pulungan memberikan argumen-argumen dan dasar-dasar tentang ide universalisme Islam baik secara historis, sosiologis maupun secara teologis dan substansi ajarannya antara lain dapat dilihat dari beberapa segi. *Pertama,* pengertian perkataan Islam itu sendiri, yaitu sikap pasrah kepada Tuhan yang merupakan tuntutan alami manusia. Ini berarti agama yang sah adalah agama yang mengajarkan sikap pasrah kepada Maha Satu Yang Benar, Sang Pencipta, Allah SWT Tuhan Yang Maha Esa. Beragama tanpa sikap pasrah kepada Tuhan adalah tidak sejati (QS. 3:19, 85). Karena itulah agama yang dibawa Nabi Muhammad disebut *din al-Islam* (agama yang mengajarkan ketundukan, kepatuhan atau ketaatan sebagai sikap pasrah kepada Tuhan). Namun ia tidak tampil sendirian dalam sejarah kemanusiaan, melainkan muncul dalam serangkaian dengan agama-agama *al-Islam* lainnya yang lahir terdahulu.[398]

Kedua, Merupakan kenyataan bahwa Islam adalah agama yang paling banyak mempengaruhi hati dan pikiran berbagai ras, bangsa dan suku dengan kawasan yang cukup luas hampir meliputi semua ciri klimatologis dan geografis dan di dalamnya terdapat kemajemukan rasial dan budaya. Ia bebas dari klaim-klaim eksklusifitas dan linguistis.[399] *Ketiga,* Islam berurusan dengan alam kemanusiaan. Karenanya ia ada bersama manusia tanpa pembatasan ruang dan waktu.[400] Karena itu pula *nash-nash* ajarannya berbicara kepada hati

---

[397]Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Volume 8.*, h. 520.

[398]Lihat J. Suyuthi Pulungan, *Universalisme Islam*, (Jakarta: PT. Moyo Segoro Agung, 2002), Cet. II, h.3.

[399]Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban,* (Jakarta: Paramadina, 1992), h. 425-426

[400]*Ibid*.

dan akal manusia. Ia lahir untuk memenuhi spiritualitas dan rasionalitas manusia, dua unsur yang dimiliki oleh setiap diri pribadi. *Keempat*, karakteristik dan kualitas dasar-dasar ajaran Islam itu sendiri. Karaktistik dan kualitas dasar-dasar ajaran Islam yang mengandung nilai-nilai universal antara lain berkaitan dengan tauhid, etika dan moral, bentuk dan sistem pemerintahan, sosial politik dan ekonomi, partisipasi demokrasi (musyawarah), keadilan sosial, perdamaian, pendidikan dan intelektualisme, etos kerja, lingkungan hidup dan sebagainya. [401]

Adapun kata "Islam" sebagai agama berarti "damai", yang berasal dari kata *"salm"*. Firman Allah pada surah al-Anfal ayat 61 :

وَإِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ

"Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya, dan bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya, Dialah yang Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui." – (QS.8:61)

Islam juga berarti "kesejahteraan", dengan asal kata *"salaam"*. Firman Allah di dalam surah Al-Zumar ayat 73 :

وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ

[401]J. Suyuthi Pulungan, *Universalisme.....*,, h. 5.

"Dan orang-orang yang bertaqwa kepada Tuhannya dibawa kepada surga berombon-rombongan pula. Sehingga apabila mereka sampai ke surga itu sedang pintu-pintunya telah terbuka dan berkatalah kepada mereka penjaga-penjaganya, "Kesejahteraanlah dilimpahkan atasmu, berbahagialah kamu, maka masukilah surga ini, sedang kamu kekal di dalamnya."

Sedangkan menurut Arkoun, kata *"Islam ,"* diartikan ke dalam bahasa Perancis dengan arti *"tunduk/patuh"* ***(Istislam).*** Penerjemahan ini menurut Arkoun sama sekali tidak benar.[402] Orang beriman itu bukan tunduk dan patuh di hadapan Allah; tetapi ia merasakan getaran cinta kepada Allah dan rasa ingin menyadarkan diri kepada apa yang diperintahkannya melalui wahyu. Allah meninggikan manusia kepada-Nya, sehingga dalam dirinya timbul baik sangka terhadap Sang Pencipta. Oleh karena itu ada hubungan suka rela, kerinduan dan baik sangka antara Dia dan ciptaan-Nya. Dengan pengertian demikian, Islam harus dipandang sebagai agama yang penuh dengan muatan-muatan spiritual demi kepuasan batin (rohani) manusia. Ia beragama karena kebutuhannya untuk mengingat Tuhan, bukan karena Tuhan ingin agar manusia mengingat-Nya.

Jadi Islam merupakan tindakan suka rela sebagaimana tersirat dalam kata asalnya *"S-L-M", "menjadi aman, terjaga, utuh"*. Seseorang tidak dapat menjalankan Islam demi orang lain, dan karena itu dalam Islam pemaksaan keyakinan tidak diperbolehkan. Sejalan dengan Arkoun, Izutsu seorang ilmuwan ternama dari Jepang. Izutsu mengemukakan bahwa, pada masa pra-Islam, kata *Islam* berarti "menyerahkan" atau "memasrahkan" sesuatu yang sangat mulia. Dalam al-Quran pengertian tersebut ditransformasikan menjadi

[402]Suadi Putro, *Muhammad Arkoun Tentang Islam Modernitas*, (Jakarta : Paramadina,1998), Cet. ke-1, h. 29.

tindakan penyerahan diri yang mengandung otonomi demi kepentingan diri atau ego manusia itu sendiri. Dalam arti dasar, "muslim" (kata pelaku dari Islam, "seseorang yang menyerahkan dirinya") adalah orang yang melakukan penyerahan diri dan komitmen wujudnya terhadap Tuhan dan Nabinya secara suka rela. [403]

Dari gambaran ini telah jelas bahwa Tuhan sebenarnya tidak membutuhkan penyerahan manusia. Tindakan berislam semata-mata merupakan tindakan mengikuti hukum alam yang telah ditentukan oleh-Nya. Orang yang tidak mengikutinya berarti *"berdosa atas dirinya sendiri."* Tuhan sendiri tidak terpengaruh oleh kebodohan mereka. *"Barang siapa melakukan kebaikan ia lakukan untuk dirinya sendiri, dan barang siapa melakukan keburukan, maka ia lakukan terhadap dirinya sendiri. Dan Tuhan sama sekali tidak berlaku dzalin atas hamba-Nya."*[404] Untuk menekankan identitas kepasrahan seorang muslim (Islam) kepada Tuhan dengan mengikuti aturan alam, al-Quran mengumpamakan ketundukan bayang-bayang dengan sujud dalam sembahyang, *"Hanya kepada Allahlah (patuh) segala apa yang ada dilangit dan di bumi baik dengan kemauan sendiri ataupun terpaksa (dan bersujud pula bayang-bayangnya diwaktu pagi dan petang hari."*[405] Balasan Tuhan dari kepasrahan terhadap perintah-perintahnya adalah keselarasan sosial umat manusia yang altruistik, *"Katakanlah (hai Rosul): 'Aku tidak meminta kepadamu sesuatu upahpun atas seruanku ini kecuali (bahwa kamu harus) mengasihi kerabat (sesama manusia)' dan siapa yang mengerjakan kebaikan akan kami tambahkan baginya kebaikan pada kebaikannya itu.*[406]

---

[403]Toshihiko Izutsu, *God and Man in The Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo:KICLS, 1964, h. 13.

[404]*Al-Quran Surat Fusshilat*: 46

[405]*Al-Quran Surat Ar Radu: 15*

[406]*Al-Quran Surat As syura 23*

Ketika Islam hadir di kawasan Arab sebagai gerakan baru yang mencoba memperbaharui agama yang telah mapan, Islam dibenci dan diperangi, bahkan pengikutnya dianiaya. Fase Nabi di Mekah kental dengan suasana ini. Pasca hijrah ke Madinah dengan disepakatinya piagam Madinah antara Muslim dan non muslim adalah bukti kongkrit batapa Islam merupakan agama yang toleran, dapat bersanding dengan agama lain tanpa adanya teror, tekanan dan paksaan. Islam agama mayoritas berupaya melindungi dirinya dengan mencegah tumbuhnya gerakan agama lain di dalamnya. Jika agama baru berhasil dan mendapat tempat berpijak, maka agama lama yang telah mapan menganiaya agama baru. Sejarah tragis ini juga terjadi pada budaya dan etnisitas. Adalah tanda kesehatan dan kehidupan mayoritas yang berupaya mengembangkan dan menyerap minoritas. Tak ada yang salah dengan seleera universal itu. Namun yang salah adalah metode penyerapannya, penggunaan kekerasan, paksaan dan tirani, "pemikat" atau "penarik" untuk mencapai tujuannya. Secara praktis, semua agama dunia bersalah dalam hal ini---semuannya kecuali Islam. Karena Islam mempunyai teori misi yang unik dari keyakinan lain.[407]

2) Problematika dan Pengaruh Sosial terhadap Pemahaman *Rahmatan Lil 'Alamin*.

Dalam prespektif historis, pergumulan Islam sebagai agama dengan realitas sosio-kultur terdapat dua kemungkinan[408]. *Pertama,* Islam mampu memberikan out-put (hasil, pengaruh) terhadap lingkungan dalam arti memberi dasar filosofi, arah, dorongan dan pedoman perubahan

[407]Lihat Ismail R. Al-Faruqi & Lois Lamya Al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 217-219.

[408]Amrullah Ahmad, *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Prima Duta, 1983, Cet. ke-1, h. 2.

masyarakat sampai terbentuknya realitas sosial yang baru. *Kedua,* Islam dipengaruhi oleh eksistensi, corak dan arahnya. Ini berarti bahwa aktualitas Islam ditentukan oleh sistem sosio-kultural. Dalam kemungkinan yang kedua ini, sistem Islam bersifat statis atau ada dinamika namun kurang berarti bagi perubahan sosio-kultural.

Misi agama Islam adalah mencoba mentransformasikan dinamika-dinamika yang dimiliki, dan hal ini terus-menerus mendesak akan adanya transformasi sosial. Islam memiIiki cita-cita ideologis yaitu menegakkan *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* dalam masyarakat di dalam kerangka keimanan kepada Tuhan. Sementara *amar ma'ruf* berarti humanisasi dan emansipasi, *nahi munkar* merupakan upaya untuk liberasi. Dan karena kedua tugas ini berada dalam kerangka keimanan, maka humanisasi dan liberasi merupakan dua sisi yang tidak dapat dipisahkan dari *transendensi*. Di setiap masyarakat, dengan struktur dan sistem apapun, dan dalam tahap historis yang manapun, cita-cita untuk humanisasi, emansipasi, liberasi dan transendensi akan selalu memotifasikan Islam. [409]

Dengan demikian, Islam harus dilihat sebagai sebuah sistem dialektis yang meliputi aspek idealitas dan realitas; mencakup dimensi belief *(creed)* yang berupa tauhid dan diimplementasikan ke dalam dimensi *praxis* yang meliputi kultur, sosial dan budaya maupun tradisi keislaman lainnya. Sebagai pangkal dari seluruh rangkaian ibadah dalam Islam, tauhid bukan saja menyangkut persoalan proposisi-proposisi teologis semata, melainkan juga sebuah implikasi logis yang bersifat kreatif, dinamis, dan menyejarah: pengakuan satu Tuhan yang direfleksikan dengan sikap pasrah dan pelayanan konkret (ibadah).

---

[409]Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 338.

Sebagai konsekuensi lebih jauh dari pemahaman di atas, aspek idealitas Islam sering disebut sebagai, meminjam istilah Fazlur Rahman, "Islam normatif" atau, istilah Richard C. Martin, "Islam formal" yang ketentuannya tertuang secara eksplisit di dalam teks-teks Islam primer. Sementara itu, aspek praxis menyangkut dimensi kesejarahan umat Islam yang beraneka ragam sesuai dengan keragaman faktor eksternal yang melingkupinya. Aspek yang terakhir ini bersifat subyektif sebagai akibat dari akumulasi pengetahuan Muslim secara turun-temurun dan dialog akulturatif antara "Islam formal" dan budaya lokal Muslim tertentu.

Itulah sebabnya Islam tidak bisa dilihat dari satu sudut pandang saja seraya menafikan sudut pandang lainnya. Apabila Islam hanya dilihat dari satu sisi saja, akibat yang ditimbulkan mudah ditebak: reduksi dan distorsi makna. Adanya pihak "luar" yang selama ini menciptakan stereotipe negatif tentang Islam, hemat penulis, salah satunya disebabkan oleh faktor ini. Di dalam kelompok intern umat Islam sendiri, yang dalam sejarahnya selalu diwarnai oleh perang klaim kebenaran berkepanjangan, juga akrab dengan faktor one-sidedness ini. Sebagai akibatnya, gambaran Islam yang utuh –tanpa diwarnai oleh sikap apologetik dan *truth claim*-- rasanya akan sulit dicapai. Untuk mengatasi problem ini, sekali lagi, tidak lain adalah dengan kerangka pikir terpadu melalui pendekatan tekstual dan kontekstual sekaligus.

Jika dikehendaki gambaran yang utuh, Islam harus dilihat dari kacamata yang utuh pula. Sebagai sebuah sistem, Islam tersusun dari dua elemen dasar yang membentuk sebuah entitas tunggal; masing-masing tidak bisa dipisah-pisah. Elemen tersebut adalah doktrin atau kredo yang bersifat dogmatik dan berperan sebagai elemen inti *(core element)* di satu sisi, dan peradaban yang bersifat historis dan

kontekstual sebagai elemen permukaan *(peripheral element)* di sisi lain. Disebut elemen inti karena ia menjadi ruh substantif dari sebuah agama (Islam) yang tanpa kehadirannya agama tidak akan mempunyai arti apa-apa, sementara peradaban menempati posisi permukaan mengingat bentuknya yang secara fisik bisa diobservasi oleh kasat mata bila tampak ke wilayah permukaan. Kombinasi ini barangkali bisa dianalogkan dengan sebuah jasad hidup yang disemangati oleh eksistensi ruh yang bersemayam di dalamnya yang kondisinya bisa saja berubah sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu.

Sekalipun analogi ruh-jasad di atas mungkin saja tidak terlalu tepat sebagai alat untuk mengilustrasikan hubungan antara doktrin dan peradaban Islam, watak dasar agama --Islam-- sebagai sebuah sistem cukup terwakili oleh paradigma dialektis ini. Dari segi doktrinal, Islam membawa pesan-pesan transendental yang permanen dan tidak berubah-ubah, namun ketika pesan-pesan transendental tersebut sampai ke tangan umatnya, wajah Islam bisa beragam sejalan dengan beragamnya interpretasi akibat perbedaan persepsi. Perbedaan interpretasi beserta segala konsekuensinya itu belakangan membentuk peradaban Islam yang sangat heterogen dan dinamis, memenuhi konteks ruang dan waktu. Aspek yang terakhir ini menjadi faktor signifikan bagi proses pembentukan identitas Islam secara sosial, politik, dan kultural yang memiliki dialektika sejarah berbeda-beda, namun secara prinsipil memiliki semangat teologis yang sama.

Bagi setiap Muslim, Islam yang memiliki wahyu hendaklah menjadi kerangka acuan paripurna untuk seluruh kehidupannya. Islam, dengan demikian merupakan sebuah agama penyatu yang lengkap (*a relegion of Complete*

integration).[410] Dalam kontek sejarah, untuk pertama kalinya kita melihat ajaran mengenai pembangunan manusia melalui integrasi yang utuh dengan dirinya sendiri, dengan masyarakat, dengan alam semesta, dan bahwa integrasi ini berdasarkan atas adanya Tuhan Yang Maha Esa dalam seluruh eksistensinya.[411]

Ajaran Islam adalah konsepsi yang sempurna dan komprehensif, karena ia meliputi segala aspek kehidupan manusia, betapapun hanya garis besarnya saja, baik yang bersifat duniawi maupun ukhrawi. Islam secara teologis, merupakan sistem nilai dan ajaran yang bersifat Ilahiyah dan transenden. Sedangkan dari aspek sosiologis, Islam merupakan fenomena peradaban, kultural dan realitas sosial dalam kehidupan manusia.

Paham ini memberi pengertian bahwa Islam adalah jalan hidup yang total dan utuh, baik masalah duniawi maupun ukhrawi; yang merupakan seperangkat keyakinan dan tata peribadatan, sistem hukum yang total dan utuh serta merupakan suatu peradaban dan kebudayaan. Karena itu, Islam menyediakan seperangkat nilai-nilai normatif bagi kehidupan sosial.

Islam mengajarkan kepada manusia nilai-nilai normatif untuk menerapkan keadilan, kejujuran, persamaan, kebebasan, persaudaraan, kebebdan musyawarah, yang kesemuanya itu dalam rangka mewujudkan suatu tata kehidupan masyarakat dan negara yang sebaik-baiknya untuk kemaslahatan hidup yang berkesinambungan, baik kehidupan individual maupun kehidupan sosial. Dan bahwa "pada dasarnya universalisme

---

[410]Hakim Mohammad Said, Moralitas politik: Konsep mengenai Negara, dalam A.E. Proyono (ed), *Islam Pilihan Peradaban*, Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1884, cet. ke-1, h. 72

[411]*Ibid*.

ajaran (agama) Islam telah memuat prinsip-prinsip dasar mengenai hubungan-hubungan individu dan hubungan-hubungan sosial yang kemudian pengejawantahan nilai-nilai kemanusiaan tersebut secara substansial direfleksikan ke dalam sikap egalitarianisme dan kosmopolitanisme pada komunitas muslim.

Islam adalah agama yang secara inheren mengusung semangat egalitarianisme. Mengutip Gellner, Nurcholish Madjid mengatakan bahwa fakta tentang varian-varian Islam yang sentral, formal dan murni adalah egalitarian dan ilmiah—sementara hirarki dan eksistensi adalah bentuk-bentuk pinggiran yang berkembang—membantunya untuk menyesuaikan diri kepada dunia modern.[412]

Egalitarianisme Islam ini dalam pengertian yang luas berkaitan dengan keadilan, eksistensi, demokrasi dan persamaan, prinsip-prinsip musyawarah [demokrasi partisipatif], kebijaksanaan dan perwakilan. Ia juga terkait dengan kesadaran hukum, termasuk dalil bahwa tidak seorang pun dapat dibenarkan bertindak di luar hukum. Egalitarianisme dan kesadaran hukum ini telah dipraktekkan oleh Nabi dalam misi kepemimpinannya untuk mengembangkan komunitas negara yang konstitusional. Piagam Madinah, seperti konstitusi-konstitusi lainnya, adalah hasil kontrak sosial dan pengakuan semua anggota masyarakat tanpa memandang latar belakang sosial mereka.[413]

Lebih jauh, dalam analisis Watt, inisiatif Nabi Muhammad SAW yang berusaha mempersatukan penduduk Madinah menjadi satu umat merupakan politik tipe baru. Ia menulis

---

[412]Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1989, h. 72

[413]*Ibid., h. 73-74*

"…the people of Madinah were now regard as constituting a political unit a new type, an ummah or community"[414]

Dengan semangat egalitarianisme ini pada gilirannya menuntut umat Islam untuk menyikapi perbedaan yang terdapat pada komunitas manusia sebagai sesuatu yang alamiah yang harus dihormati dan meletakkannya pada kerangka untuk mengembangkan solidaritas dan kerja sama yang kukuh antar manusia. Jadi paparan ini memberikan satu konklusi bahwa Islam sangat menekankan pada penciptaan dan penyebaran semangat egalitarianisme dan memahami pluralisme sebagai sebuah *sunnatullah*. Pada saat yang sama, Islam menentang eksklusivisme, homogenitas dan semacamnya, karena hal ini bertentangan secara diametral dengan semangat egalitarianisme.

3) Toleransi Tanpa Kehilangan Shibghah.

Islam dalam pengertian integral, hendaklah dipahami bahwa ia dipandang sebagai sebuah ajaran yang menghendaki adanya proses dinamisasi dalam membangun masyarakat sesuai dengan tuntutan ajarannya, baik yang termaktub dalam al-Quran maupun al-Sunnah. Oleh karena itu menuntut para pemeluknya dan lebih spesifik para *sohibud dakwah* untuk selalu memberikan solusi bagi dinamika kehidupan umat manusia.

Islam sebagai agama yang memiliki kitab suci (tesk) mengalami proses pemaknaan dan penafsiran. Setiap umat Islam memiliki cara pandang tersendiri dalam memahami doktrin agamanya. Disinilah terdapat varian dalam memahami teks agama dalam komunitas muslim. Cara pandang terhadap agama (Islam) ini bisa dikategorikan kedalam tiga hal;

---

[414]W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968, h. 94

eksklusif, inklusif, dan pluralis. Ketiga model pemahaman keagamaan inilah yang pada giliranya sangat mempengaruhi berkembangnya multikulturalisme di Indonesia.

Cara pandang yang eksklusif cenderung tertutup untuk menerima perbedaan, terutama dalam aspek teologi, paham eksklusif tidak mau menerima secara penuh kebenaran agama lain karena dianggap melanggar dari akidah Islam. Agama lain adalah sesat dan tidak ada jalan keselamatan. Paham eksklusif ini di dasarkan pada penafsiran Islam secara literal dan skriptual. Artinya, Islam di tafsirkan secara apa adannya sesui bunyi teks. Disebutkan oleh Raimundo Panikkar; " kalau suatu pernyataan dinyatakan benar maka pernyataan lain yang berlawanan tidak bisa benar".[415] Dengan demikian, jika seorang muslim menyatakan agamanya yang paling benar, maka, kebenaran agama lain tidak ada atau agama lain adalah sesat.

Interpretasi yang semacam ini bisa melahirkan sikap-sikap beragama yang toleran dalam mewujudkan kerukunan antar agama dan perekembangan multikulturalisme. Di dalam masyarakat multikultural, keanekaragaman dan budaya menjadi modal sosial yang paling berharga bagi terciptanya harmonisasi sosial. Karena itulah, di dalam multikulturalisme, ada hak untuk diperlakukan sama di hadapan hukum dan interpretasi atas hak-hak bangsa atas perkembangan dirinya.[416]

Dalam konteks sosial, pemahaman agama tidak bisa berdiri sendiri. Faktor sosial, lingkungan, pendidikan dan politik ikut andil dalam mempengaruhi pemahaman keagamaan seseorang. Sehingga, moderat atau radikalnya pemahaman seseorang tidak sekedar dipengaruhi oleh doktrin ajaran

[415]Raimundo Painikkar, *Dialog Intra Religius*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), h. 18

[416]Will Kymlicka, *Kewargaan Multikultural*, (Jakarta: LP3ES, 2003), h. 12

agama, melainkan dipengaruhi juga oleh berbagai faktor yang pada gilirannya akan melahirkan sikap dan perilaku sosial.

Pandangan dan sikap kelompok-kelompok Islam terhadap multikulturalisme tidak bisa dilepaskan dari interaksi umat *(in group),* baik secara individual ataupun kelompok dengan masyarakat di luar kelompoknya *(out group)*. Perubahan sosial yang terjadi seringkali merupakan sebuah respon dari sebuah interaksi yang memunculkan reaksi atau sikap. Reaksi ini bisa dalam bentuk oposisi, kooperasi, dan diferensisasi sebagaimana diungkap oleh Kimbaal Yuong.[417]

Firman Allah surat al-Baqarah ayat 256-257, yaitu:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.

[417]Soerjono, soekanto, *sosiologi: Suatu Pengantar*, ed.33, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), h. 71. Oposisi adalah menolak perubahan-perubahan dalam pola-pola kebudayaan dan perikelakuan yang bertentangan dengan akidah dan syariat yang dianut masyarakat disekitarnya. Tidak sekedar menimbulkan konflik, bagi kelompok-kelompok radikal Islam, penolakan diekspresikan dalam bentuk agenda dan gerakan yang beragam. Mulai dari akomodatif terhadap sistem yang baik (dan menolak yang buruk) yang ada keinginan mengubah system. Kooperasi (kerjasama) dalam bentuk akomodasi dilakukan terhadap pola-pola kebudayaan dan perikelakukan masyarakat yang dianggap baik (tidak bertentangan dengan akidah dan syariat). Sedangkan diferensiasi dilakukan untuk menegaskan perbedaan status dan peranan muslim vis a vis kelompok non muslim. Mereka menganggap Islam lebih unggul dari segi moral dan nilai kebenaran. Karena itu, agenda mereka adalah menegakkan akidah dan syariat Islam.

"Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam). Sesungguhnya telah jelas yang benar dari jalan yang sesat. Karena itu, barangsiapa yang inkar kepada thagut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang pada buhul tali yang amat kuat dan tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. Allah Pelindung orang-orang yang beriman. Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan (kekafiran) kepada cahaya (iman). Dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindungnya ialah setan, yang mengeluarkan mereka dari cahaya kepada kegelapan (kekafiran). Mereka itu adalah penghuni neraka. Mereka kekal di dalamnya."(al-Baqarah: 256-257)

Sayyid Qutb dalam tafsirnya *"Fii Dzilalil Qur an"* Juz III, menjelaskan bahwa, kalimat لااكراه في الدين ini diungkapkan dalam bentuk negatif secara mutlak *"tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam)."* Ungkapan ini untuk *"Nafyul-jinsi"* meniadakan segala jenis, yaitu, menegaskan semua bentuk pemaksaan di dunia dalam realitas kehidupan ummat.[418]

Lebih lanjut Sayyid Qutb menjelaskan bahwa, kalimat:

قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ yang berarti *"Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat",* adalah bahwa iman itu adalah jalan yang benar, yang sudah seharusnya manusia menyukai dan menginginkannya. Sedangkan, kekafiran adalah jalan yang sesat, yang sudah seharusnya manusia berlari menjauhinya dan memelihara diri darinya. Persoalannya begitu praktis. Maka, tidaklah manusia merenungkan nikmat iman dengan pikiran yang jernih dan terang, dengan hati yang tenang dan damai, dengan jiwa yang penuh perhatian dan perasaan yang bersih dan dengan tata kemasyarakatannya

[418]Sayyid Qutb, *Fi Zhilalil Qur'an,* Juz III, (Beirut: Dar al- Syuruq, 1992), h. 221.

yang bagus dan lurus, yang mendorong pengembanganan dan peningkatan kualitas kehidupan. Tidaklah manusia merenungkan keimanan dengan cara demikian ini melainkan akan mendapatkan jalan hidup yang benar dan lurus, yang tidak akan menolaknya kecuali orang yang bodoh. Yakni, orang yang meninggalkan jalan yang benar menuju jalan yang sesat, meninggalkan petunjuk menuju kesesatan, dan mengutamakan kegelapan, kegoncangan, kehinaan dan kesesatan daripada ketenangan, kedamaian, kesejahteraan, ketinggian dan keluhuran. Kemudian, diperjelas dan dipertegas lagi hakikat iman dengan batasan yang amat jelas,

> *"Karena itu, barangsiapa yang ingkar kepada thagut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang pada buhul tali yang amat kuat dan tidak akan putus".*[419]

Sesungguhnya pengingkaran itu harus ditunjukkan kepada apa yang memang harus diingkari, yaitu طاغوت . Sedangkan iman harus ditunjukkan kepada siapa yang memang patut diimani, yaitu Allah.

Kata الطاغوت adalah variasi bentuk dari طغيان, yang memang berarti segala sesuatu yang melampaui kesadaran, melanggar kebenaran dan melampaui batas yang telah ditetapkan Allah bagi hamba-hamba-Nya, tidak berpedoman kepada akidah Allah, tidak berpedoman pada syariat yang ditetapkan Allah. Oleh karena itu, barang siapa yang mengingkari semua ini dalam segala bentuk dan modelnya, dan beriman kepada Allah dan berpijak pada peraturan Allah, niscaya dia akan selamat. Keselamatannya itu terlukis di dalam *"berpegang pada tali yang amat kuat dan tidak akan putus".*[420]

---

[419]Sayyid Qutb, *Fi Zhilalil Qur'an....*, h. 221

[420]Sayyid Qutb, *Fi Zhilalil Qur'an....*, h. 221.

Oleh karena itu Entitas Islam sebagai *rahmat lil 'alamin* mengakui eksistensi pluralitas, karena Islam memandang pluralitas sebagai suunatullah, yaitu fungsi pengujian Allah pada manusia, fakta sosial, dan rekayasa sosial (*sosial engineering*) kemajuan umat manusia.[421]

Sejak awal mula, Islam sadar akan makna pluralitas dan kerukunan umat beragama. Islam hadir dengan mengakui hak hidup dan beragama bagi umat beragama lain, disaat kaum Kristen Eropa menyerukan membunuh kaum "heresy" karena berbeda agama. Karen Armstrong memuji tindakan Umar bin Khatab dalam memberikan perlindungan dan kebebasan beragama kepada kaum Kristen di Jerusalem. Umar r.a. adalah penguasa pertama yang menaklukkan Jerusalem tanpa pengrusakan dan pembantaian manusia, bahkan menandatangani perjanjian 'Iliya' dengan pemimpin Kristen Jerusalem. Secara tegas Armstrong memuji sikap Umar bin Khatab dan ketinggian sikap Islam dalam menaklukkan Jerusalem, yang belum pernah dilakukan para penguasa sebelumnya. Ia mencatat:

> "Umar juga mengekspresikan sikap ideal kasih sayang dari penganut (agama) monoteistik, dibandingkan dengan semua penakluk Jerusalem lainnya, dengan kemungkinan perkecualian pada Raja Daud. Ia memimpin satu penaklukan yang sangat damai dan tanpa tetesan darah, yang Kota itu belum pernah menyaksikannya sepanjang sejarahnya yang panjang dan sering tragis. Saat ketika kaum Kristen menyerah, tidak ada pembunuhan di sana,

[421]A. Hayim Muzadi, Op. Cit., dengan merujuk pada Muhammad Imarah, *Al-Islam wa Ta'addudiyah: Al-Ikhtilaf wat-Tanawwu fi itharil-Wihdah*, edisiterjemahannya: Islam dan Pluralitas: Perbedaan dan Kemajemukan dalam Bingkai Persatuan, penerjemah Abdul Hayyie Al-Kattanie, (Jakarta: Gema Insani Press, 1999).

tidak ada penghancuran properti, tidak ada pembakaran simbol-simbol agama lain, tidak ada pengusiran atau pengambilalihan, dan tidak ada usaha untuk memaksa penduduk Jerusalem memeluk Islam. Jika sikap respek terhadap penduduk yang ditaklukkan dari Kota Jarusalem itu dijadikan sebagai tanda integritas kekuatan monoteistik, maka Islam telah memulainya untuk masa yang panjang di Jerusalem, dengan sangat baik tentunya.".[422]

Oleh karena itu pemahaman terhadap keagamaan yang didasari akan kesadaran perbedaan, pengakuan akan adanya hak-hak orang lain, tanpa adanya pemaksaan, toleransi dengan tanpa kehilangan *sibghah* adalah pilar-pilar dalam ajaran Islam. *Rahmatan Lil 'Alamin. Semoga.*[]

[422]Lihat Adian Husaini, "Kritik terhadap Pendapat Prof. Dr. Din Syamsuddin", Depok, 26 Desember 2007/www.hidayatullah.com. dan hal ini dapat dilihat dari (Lihat, Karen Arsmtrong, A History of Jerusalem: One City, Three Faiths, (London: Harper Collins Publishers, 1997),h. 197.

BAB V
EPILOG

IDEOLOGI KEKERASAN atas nama agama atau jihad sering dijadikan legitimasi aksi kekerasan oleh para pengusungnya melalui penafsiran yang distortif. Monopoli penafsiran agama membawa implikasi destruktif pada tataran kehidupan masyarakat, sehingga muncul kesan seakan-akan Islam yang dibajak penafsiranya itu telah menjadi arus utama kehidupan beragama. Padahal, misi suci Islam tidak sama dengan yang diekspresikan oleh para pelaku kekerasan yang selama ini selalu bersandar pada pengertian jihad.

Tidak bisa dipungkiri, Islam telah diberi stigma negatif terkait dengan banyaknya tindakan terorisme yang dilakukan oleh kelompok yang menyebut tindakannya sebagai jihad. Konsekuensi logisnya adalah Islam dituduh mengajarkan kekerasan, anarkisme, radikalisme, dan sederet nada *pejorative* lain yang menyudutkan Islam.. Fenomena inilah yang melatarbelakangi keinginan dan motivasi untuk melakukan agenda "deradikalisasi pemahaman keagamaan" menuju pemahaman keagamaan yang moderat, toleran dan bevisi rahmatan lil 'alamin.

Akhirnya, dari paparan pembahasan terdahulu dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

Pertama, Tidak ada satupun agama yang mengajarkan pemeluknya untuk bertindak anarkis dan melakukan teror. Hidup damai, berlaku kasih dan sayang terhadap sesama makhluk ciptaan Tuhan adalah pesan mendasar dari setiap agama. Jika kemudian ada tindakan teror yang mengatasnamakan agama, maka tidak bijak menuduh agama sebagai biang keladi kekacauan. Dalam konteks Islam, meskipun terdapat ayat-ayat Al-Qur'an dan kandungan hadis Rasulullah SAW. yang menurutnya memerintahkan umat Islam untuk berjihad, namun bukan berarti bila beberapa gerakan radikal sering melandaskan tindakannya atas nama jihad yang harus dikritik atau dikoreksi Al-Qur'an dan hadisnya, melainkan "pemahaman" manusia sebagai pembaca dan penafsir ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis tersebut.

Kedua, Sebagai solusi melawan gerakan terorisme atas nama agama, perlu disusun agenda kongkrit dalam wujud deradikalisasi pemahaman keagamaan. Agenda deradikalisasi tersebut adalah sebagai bentuk pendekatan agama dalam melawan terorisme global. Dalam terminologi politik kontemporer, pendekatan agama ini juga diistilahkan sebagai pendekatan *soft power* – sebagai anti-tesa dari pendekatan *hard power* – terhadap kelompok-kelompok radikal.

Ketiga, Sebagai langkah awal agenda deradikalisasi pemahaman al-Qur'an dan hadis, menerapkan metodologi yang benar dalam memahami kandungan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis – terutama yang berkaitan dengan konsep *jihâd*, *dâr al-harb*, *kafir harbi*, dan *kafir zhimmi* – adalah sebuah keniscayaan. Hal ini penting, mengingat banyak penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan hadis yang tidak dilandasi oleh metodologi pemahaman yang benar. Dalam konteks ini, aspek *asbâb al-nuzûl* atau latarbelakang historis (*sosio-historical background*) sebuah ayat Al-Qur'an dan *asbâb al-wurûd* sebuah

hadis harus menjadi acuan dalam memahami maksud dari turunnya ayat atau hadis tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

Abu 'Abdullah, Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1978.

Abu Zahrah, Imam Muhammad, *Aliran Politik dan 'Aqidah dalam Islam*, Jakarta: Logos Publishing House, 1996.

Abu Zaid, Nasr Hamid, *Mafhum an-Nas: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an,* (al-Markaz al-Tsaqafi al-Araby, tt.)

Afadlal dkk, *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, (Jakarta: LIPI Press, 2005)

Ahmed, Akbar S. *Postmodernisme and Islam:Predicement and Promise*, diterjemahkan ke bahasa Indonesia, *Posmodernisme: Bahaya dan harapan bagi Islam,* (Bandung: Mizan, 1993).

Al-Bukhari, Muhammad bin 'Isma'il Abu 'Abdullah, *al-Jami' as-Shahih al-Mukhtashar*, Beirut: Dar al-Fikr, 1987.

Ali Engineer, Ashgar, *Menuju Teologi Pembebasan,* dalam Khudori Shaleh (ed), *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2003.

al-Qaradhawi, Yusuf, *Titik Lemah Umat Islam; Sebuah Studi Kritis Reformatif Menuju Kesadaran & Kebangkitan Islam,* Bogor, Penebar Salam, 2002.

Al-Syathibi, Abi Ishaq, *Al-Muwafaqat fi Ushul as-Syari'ah*, Mesir: Al-Maktabah at-Tijariyah al-Kubra, tth.

Alwi Shihab, *Islam Inklusif; Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1997.

Amal, Taufik Adnan, *Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Modernisme Islam, Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam* (Bandung: Mizan, 1990).

Amstrong, Karen, *Muhammad a Biography of the Prophet,* (London: Victor Gollancz Cassel Group, 1995).

An-Na'im, Abdullah Ahmad, *Dekonstruksi Syari'ah*, (Yogyakarta: LKiS, 1994).

Arkoun, Mohammed, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru,* terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994).

As-Syafi'i, Abu Abdillah Muhammad bin Idris, *Al-Umm,* (Beirut: Dar al-Fikr, 1990)

Azyumardi Azra, *Pergolakan Pemikiran Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996).

Bachtiar Effendy, *Radikalisme: Sebuah Pengantar* , (Jakarta: PPIM. IAIN, 1998).

Bahnasawi, Salim Ali, *Wawasan Sistem Politik Islam,* terj. Mustolah Maufur, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1995).

Boisard, Marcel A., *L'Humanisme de L'Islam,* terjemahan H. M. Rasyidi, (Jakarta :Bulan Bintang, 1980).

Bruce Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against The Modern Age,* New York: I.B. Tauris, 1990.

Budi Munawar Rahman (Ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah,* Jakarta: Paramadina, 1994.

Bukhari, *Shahih Bukhari, Bab zhulmun duna zhulmin*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.

Esposito, Jhon L, *Myth or Relity The Islamic Threat?*, (Oxford University Press, 1992).

Fadlan, A., *Islam dan Radikalisme di Indonesia* , Jakarta: LIPI Press, 2005.

Fanani, Zainuddin, *Radikalisme Keagamaan dan Perubahaan Sosial*, Surakarta Muhamadiyah university Press, 2002.

Fuad Abdul Baqi, Muhammad, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Al-Fadl Al-Qur'an,* Mesir: Daarul Fikr, 1992.

Ghozali, Abdul Muqsith, *HAM dalam Islam, Makalah tidak di terbitkan*, sarasehan Da'i dan khatib, untuk Islam dan demokrasi, Jakarta, 2002**.**

Hakim Mohammad Said, Moralitas politik: Konsep mengenai Negara, dalam A.E. Proyono (ed), *Islam Pilihan Peradaban*, Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1884.

Hasan Syadili, dan Jhon Echol, *Kamus Bahasa Inggeris*, Jakarta: PT Gramedia, 2003.

Jajang Jamhuri, dan Jamhari, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia,* Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2004.

Juergensmeyer, Marx, *Teror Atas Nama Tuhan : Kebangkitan Global kekerasan Agama,* (Jakarta: Nizam Press & Anima Publishing, 2002).

Zada, Khamami, dan Zuhairi Misrawi, *Islam Melawan Terorisme*, Jakarta: Lembaga Studi Islam Progresif, 2004.

Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1995.

Madjid, Nurcholish, *Islam: Doktrin dan Peradaban,* Jakarta: Paramadina, 1992.

Martin Marty dan Scott Appleby dikutip dalam Bassam Tibbi, Ancaman Fundamentalisme Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru(Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000).

Mubarok, Ahmad, *Psikologi Keluarga*, (Jakarta: IIT, 2000).

Muhammad, Afif *Kritik Matan Menuju Pendekatan Kontekstual Atas Hadis Nabi Saw* / Bandung / Al-Hikmah / V.

Munawwir, Achmad Warson, *Kamus Al-Munawwir*, Surabaya : Pustaka Progresif, 1997.

Osman, Mohamed Fathi, I*slam, Pluralisme dan Toleransi Keagamaan,* Jakarta, Paramadina, 2007, Cet. ke-1.

Pulungan, J. Suyuthi, *Universalisme Islam*, Jakarta: PT. Moyo Segoro Agung, 2002.

Quthub, Sayyid, *Fi Zhilal al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Syuruq, 1400 H / 1980M.

al-Asfahani, Raghib, *Mu'jam al-Mufradat Li al-Fadz al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Riza Sihbudi, dan Endang Turmudzi, *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, Jakarta: LIPI Press, 2005.

Mulkhan, Abdul Munir, *Teologi Kiri Landasan Gerakan Membela Kaum Mustad'afin,* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002)

Wahid, Abdurrahman, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001).

Yazid, Abu, *Islam Akomodatif Rekonstruksi Pemahaman Islam Sebagai Agama Universal*, (Yogykarta: LKiS, 2004).

Zahrah, Abû, *Târikh al-Madhâhib al-Islâmiyah*, 1 (Kairo: Dâr al-Fikr, tt.).

Ahmed, Akbar S, "Media Mongol at the Gates of Baghdad", dalam Nathan Gardels (ed), *At Century End New Perespective Quarterly,* ALTI Publishing, 1995.

Mbai, Ansyaad, *Dinamika Baru Jejaring Teror di Indonesia,* (Jakarta Selatan: Squad Publishing, 2014).

al-Husayni, Hâshim Ma'rûf. *Tarikh al-Fiqh al-Ja'fari*. (Beirut: Dâr al-Ma'ârif al-Matbû'ah, 1987).

al-Qardlâwi, "al-Sahwah wa Kayfa Tufham al-Islâm?" dalam *al-Ba'th al-Islâm* (Juli, 1988).

Shari'ati, Ali, *Ideologi Kaum Intelektual: Suatu Wawasan Islam,* disunting oleh Syafiq Basri dan Haidar Bagir, (Bandung: Mizan, 1993).

----------, *Marxism and Other Western Fallacies : An Islamic Critique*, (Berkeley: Mizan Press, 1979).

al-Tamimi, Abû Hatim, *Sahih Ibnu Hibbân,* (Bairût: Muassasah al-Risâlah, 1993).

Aziz al- Azmeh [ed.], *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, [tp., 1988]

Awdah, 'Abd al-Qâdir. *al-Islâm Bayna Jahli Abnâihi wa 'Ajzi 'Ulamâihi,* (Riyâdl, al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ûdiyah: al-Riâsah al-'Ammâh Li Idârah al-Buhûth al-'Ilmiyah wa al-Iftâ wa al-Da'wah wa al-Irshâd, 1404).

Awdah, 'Abd al-Qâdir. *al-Islâm Bayna Jahli Abnâihi wa 'Ajzi 'Ulamâihi,* (Riyâdl, al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ûdiyah: al-Riâsah al-'Ammâh Li Idârah al-Buhûth al-'Ilmiyah wa al-Iftâ wa al-Da'wah wa al-Irshâd, 1404).

Azyumardi Azra, "Fenomena Fundamentalisme Dalam Islam: Survei Historis dan Doktrinal" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Nomor 3, Vol. IV, Th. 1993.

Abegebriel, Agus Maftuh, dan M. Ishom El-Saha, "Survei Historis dan Doktrinal Fundamentalisme Islam di Era Khilafah", dalam A. Maftuh Abegebriel dkk. *Negara Tuhan The Tematic Encyclopedia*, (Yogjakarta: Multi Karya Grafika, 2004).

Jainuri, Ahamd, et.al. *Terorisme dan Fundamentalisme Agama Sebuah Tafsir Sosial*, (Malang: Bayumedia Publishing, 2003).

A. Rubaidi, *"Radikalisme Islam Nahdlatul Ulama; Masa Depan Moderatisme Islam di Indonesia"* (Yogyakarta: Legung Pustaka, 2007)

Maarif, A. Syafii, *Islam "Jalan Tengah"* 03-January-2007, dalam *Buletin* No. 160.

Al-Mawdûdi, Abu al-A'la, *Nazhariyat al-Islâm al-Siyâsah* (Bulanduhur-Najab, Hindi: Dâr al-'Arûbah Li al-Da'wah al-Islâmiyah, tt.)

----------, *al-Islâm fi Muwâjihati al-Tahdiyât al-Mu'âshirat,* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1983)

Abu Umar Basyir, *Ada Apa Dengan Salafi Jawaban atas tuduhan dan Koreksi Terhadap Istilah Salaf, Salafi dan Salafiyah,* (Solo: Rumah Dzikir, tt)

Abou El-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan,* terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi, 2006)

Amel Boubekeur *"Salafism and Radical Politics in Postconflict Algeria"* in Carnegie PAPERS For International Peace, Washintons DC, Moscow, Brussel, Beijing, Beirut, Number 11 September 2008.

Al-Mawardi, Abû Hasan, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah* (Beirût: Dâr al-Fikr, tt), 5. Moenawar Kholil, *Khalifah (Kepala Negara) Sepanjang Pimpinan al-Qur'an dan Sunnah,* (Solo: Ramadhani, 1984)

'Abd al-Azim Ma'âni dan Ah}mad al-Ghundûri. *Ahkâm min al-Qur'ân wa al-Sunnah: Lughatun, Ijtima'un, Tashri'un.* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1967).

ʻAli Muhammad Salabi, *Fikru al-Khawârij wa al-Syi'ah fi Mizân Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, (Kairo: Dâr Ibnu Hazm, 2008)

Ahmad Muhammad Ahmad Jali, *Dirasah ʻAn al-Farq wa Tarikh ʻAn al-Muslimin wa al-Khawarij wa al-Syi'ah*, (Riyadh: Syirkat al-Thiba'ah al-ʻArabiyah al-Su'udiyah, 1986)

ʻAbd. Al-ʻAziz bin ʻAbdullah bin Baz, *Wujub Luzumi al-Sunnah wa al-Hazar Min al-Bid'ah,* terj. Rahmat al-ʻArifin Muhammad bin Ma'ruf, (al-Mamlakah al-ʻArabiyah al-Su'udiyah: Wizarah al-Su'uni wa al-Awqaf al-Islamiyah, 1422 H).

Ahmad Jaiz Hartono, *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia.* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2003).

al-Qardlâwi, "al-Sahwah wa Kayfa Tufham al-Islâm?" dalam *al-Ba'th al-Islâm* (Juli, 1988).

Ahmad Syafii Maarif.1995. *Membumikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar)

ʻIlmiyah, tt.

al-Imâm al-Hâfizh Abû Bakar Ahmad bin al-Husain al-Baihaqi,*Dalâil al-Nubuwwah wa Ma'rifat Ahwâl Shâhib al-Syari'ah,* juz 6.

ʻAli ʻAbd. al-Raziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukmi,*Cet. 1, (Cairo, 1342/1925).

Abd al-Qâdir ʻAwdah, *al-Islâm Bayna Jahli Abnâihi wa 'Ajzi 'Ulamâihi* (Riyâdl, al-Mamlakah al-ʻArabiyah al-Su'ûdiyah: al-Riâsah al-'Âmmâh Li Idârah al-Buhûts al-'Ilmiyyah wa al-Iftâ wa al-Da'wah wa al-Irsyâd, 1404).

Ideologi kekerasan atas nama agama atau jihad sering dijadikan legitimasi aksi kekerasan oleh para pengusungnya melalui penafsiran yang distortif. Monopoli penafsiran agama membawa implikasi destruktif pada tataran kehidupan masyarakat, sehingga muncul kesan seakan-akan Islam yang dibajak penafsiranya itu telah menjadi arus utama kehidupan beragama. Padahal, misi suci Islam tidak sama dengan yang diekspresikan oleh para pelaku kekerasan yang selama ini selalu bersandar pada pengertian jihad. Tidak bisa dipungkiri, Islam telah diberi stigma negatif terkait dengan banyaknya tindakan terorisme yang dilakukan oleh kelompok yang menyebut tindakannya sebagai jihad. Konsekuensi logisnya adalah Islam dituduh mengajarkan kekerasan, anarkisme, radikalisme, dan sederet nada pejorative lain yang menyudutkan Islam.. Fenomena inilah yang melatarbelakangi perlunya agenda "deradikalisasi pemahaman keagamaan" menuju pemahaman keagamaan yang moderat, toleran dan bevisi *rahmatan lil 'alamin*.

Meskipun terdapat ayat-ayat Al-Qur'an dan kandungan hadis Rasulullah SAW. yang menurutnya memerintahkan umat Islam untuk berjihad, namun bukan berarti bila beberapa gerakan radikal sering melandaskan tindakannya atas nama jihad yang harus dikritik atau dikoreksi Al-Qur'an dan hadisnya, melainkan "pemahaman" manusia sebagai pembaca dan penafsir ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis tersebut.

ISBN 602622328-9
9 786026 223289

Sanabil
Puri Bunga Amanah
Jl. Kerajinan 1 Blok C/13 Mataram
Telp. 0370- 7505946
Mobile: 081-805311362
Email: sanabilpublishing@gmail.com
www.sanabilpublishing.com